Philoſophiſche Aufſätze

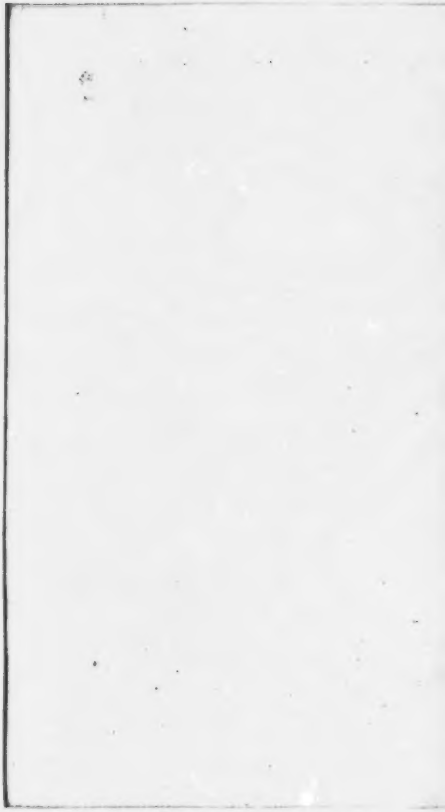
von

Karl Wilhelm Jeruſalem:

herausgegeben

von Gotthold Ephraim Leſſing.

Braunſchweig,
in der Buchhandlung des Fürſtl. Waiſenhauſes.
1776.



Der Verfaſſer dieſer Aufſätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit iſt, ſo verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz; ſein Lauf ſchnell. Doch lange leben, iſt nicht viel leben. Und wenn viel denken allein, viel leben iſt: ſo war ſeiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verluſt eines ſolchen Sohnes, kann jeder Vater fühlen.

Aber ihm nicht unterliegen, kann nur ein solcher Vater.

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag; aber gleichwohl wüßte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte, als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von Einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich, meines

nes Bedünkens, so viel auf alle übrige schliessen läßt. Es war die Neigung, das Talent, mit der sich alle gute Neigungen so wohl vertragen, welches kein einziges Talent ausschließt; nur daß man bey ihm so viele andere Talente lieber nicht haben mag, und wenn man sie hat, vernachläſſiget.

Es war die Neigung zu deutlicher Erkenntniß; das Talent, die Wahrheit bis in ihre letzte Schlupfwinkel zu verfolgen. Es war der Geist der kalten Betrachtung. Aber

ein warmer Geist, und so viel schätzbarers der sich nicht abschrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf seinen Verfolgungen öfters entwischte; nicht an ihrer Mittheilbarkeit verzweifelte, weil sie sich in Abwege vor ihm verlor, wohin er schlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander selten, oder nie, als unter vier Augen, sprachen: so war unser Gespräch immer sogleich gefunden. Das Näheste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten

Philo-

Philosophie, deren man sich lieber itzt schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen, irgend eine räthselhafte Erscheinung aufstieß.

In solchen Gesprächen giebt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Ver-

gnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr werth, als der Fang; und Uneinigkeit, die blos daher entsteht, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Einigkeit in der Hauptsache, und die reichste Quelle einer wechselseitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundschaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit kränkelnde oder um ihre Gesundheit allzubesorgte Geister diese Art von Untersuchung, diese Entwickelung unserer Gefühle,

dieſe Zergliederung des Schönen, ſo gern verſchreyen, war ihm nicht im mindeſten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines ſolchen Geſchäffts dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflöſſen, weil ein zuvoreiliger Kunſtrichter dann und wann crude Regeln daraus abſtrahiret, ſchien ihm eine ſehr mißliche Sache zu ſeyn. Und wie ſollte es nicht? Man hintergeht, oder ward ſelbſt hintergangen, wenn man die Regeln ſich als Geſetze denket, die unumgänglich befolgt

seyn wollen; da sie weiter nichts als guter Rath sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was es schöpft. Das Studium des menschlichen Gerippes macht freylich nicht den Mahler: aber die Versäumung desselben wird sich an dem Coloristen schon rächen.

Wie

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig, ſich dieſer junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Menſch er unter den Menſchen war: das wiſſen ſeine übrigen Freunde noch beſſer, als ich. Ich glaube ihnen alles, was ſie davon ſagen. Wer zu deutlichen Begriffen ſich zu erheben gewohnt iſt, kann ja leicht ſich wieder zu klaren herabſtimmen, und es bey dieſen bewenden laſſen. Aber warum wollen einige von ihnen mir nicht glauben? daß dieſer feurige Geiſt nicht immer ſprüete

und

und lohderte, ſondern unter ruhiger und lauer Aſche auch wieder Nahrung an ſich zog; daß dieſes immer beſchäfftigte Herz nicht zum Nachtheil ſeiner höhern Kräfte beſchäfftiget war; und daß dieſen Kopf eben ſo wenig Licht ohne Wärme, als Wärme ohne Licht befriedigten.

Wenn ich auch alſo mit Bekanntmachung dieſer Ueberbleibſel ſeines hellen Verſtandes, weiter nichts ſuchte, als in dem Andenken derer, die ihn liebten, ſein Bild völlig zu ründen: wer wollte mich tadeln?

deln? Oder vielmehr, weſſen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verſchmerzen, auf einen kleinen Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Werth dieſer Ueberbleibſel mich nicht auch bey denen rechtfertigen ſollte, denen mein junger Freund nichts war, die itzt blos den Schriftſteller in ihm ſuchen, wozu ich, mehr auf meine, als auf ſeine Gefahr, ihn mache. Ein näheres Wort

über

über dieſen innern Werth erlaube man mir, am Schluſſe derſelben, zu ſagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu: aber wie vieles wünſchte ich, errathen zu laſſen!

Inhalt.

Inhalt.

I.

Daß die Sprache dem erſten Menſchen durch Wunder nicht mitgetheilt ſeyn kann.

II.

Ueber die Natur und den Urſprung der allgemeinen und abſtracten Begriffe.

III.

Ueber die Freyheit.

IIII.

III.

Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen.

V.

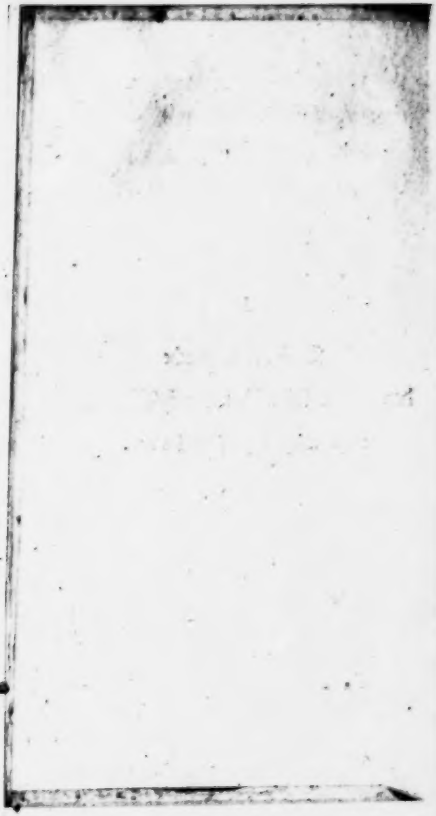
Ueber die vermischten Empfindungen.

*

Zusätze des Herausgebers.

I.

Daß die Sprache dem erſten Menſchen durch Wunder nicht mitgetheilt ſeyn kann.



Die Sprache iſt durch ein Wunder entſtanden, heißt: ihr Urſprung läßt ſich nicht aus der Vorſtellungskraft der Seele erklären.

Soll der Menſch die Sprache durch ein Wunder empfangen haben, ſo iſt dieß entweder durch ein einziges Wunder oder durch wiederholte Wunder geſchehen; d. i. Gott hat ſie ihm entweder auf eine auſſerordentliche Weiſe, auf einmal mitgetheilt; oder er hat nach und nach, ſo wie ſich die Ideen in der menſchlichen

Seele entwickelt, das Wort zu jeder Idee durch ein neues Wunder hervorgebracht.

Wer von einem Wunder den rechten Begriff hat, daß es nehmlich nichts geringers, als eine neue Schöpfung ist; indem ein jedes, auch das, welches dem Anscheine nach das kleinste ist, die Wirkung der Kräfte in der Natur hemmet, und ihnen eine ganz neue Richtung und Verbindung giebt; der wird das letzte wol nicht behaupten.

Die Mittheilung der Sprache soll also durch ein einziges Wunder bewirket worden seyn.

Hierbey lassen sich nur zwey Fälle denken:

Gott gab den Menschen entweder ein ausserordentliches Vermögen, die Spra-

Sprache von sich selbst zu erfinden; nehmlich er legte entweder in die Seele eine besondere Kraft, vermöge welcher sich in ihr die Sprache entwickelte, so wie sich die Ideen durch die Vorstellungskraft entwickelten; oder er setzte den Menschen auf einmal in den Besitz der Sprache selbst.

Der erste Fall ist unmöglich. Die Seele ist ein einfaches Wesen, und kann daher nur eine Kraft besitzen; dieß ist ihre Vorstellungskraft.

Der andere aber ist es nicht weniger.

Eine Mittheilung der Sprache selbst, kann ich mir nur auf zweyerley Weise denken; nehmlich, Gott setzt den Menschen entweder in den Besitz der Sprache, ohne ihm zugleich die durch die

Worte bezeichneten Ideen mitzutheilen, oder er setzt ihn in den völligen Besitz des Denkens und der Rede zugleich.

Diese beiden Fälle schliessen alle übrigen aus.

Bey dem ersten aber fällt das Ungereimte gleich in die Augen. Worte, mit denen keine Ideen verbunden sind, sind keine Worte, es sind nur Töne. Wenn ich mir also auch vorstellen wollte, daß Gott dem ersten Menschen ein ganzes Wörterbuch und eine Sprachlehre vorgelesen, und ihn durch ein Wunder alle Worte in das Gedächtniß gepräget hätte: so war er dadurch der Erfindung der Sprache noch keinen Schritt näher; denn diese Töne waren für ihn nichts bedeutender, als die, welche er den Thieren nachahmte;

ahmte; und die Schwierigkeit ist noch immer dieselbe, wie der Mensch darauf gekommen, sich dieser unbedeutenden Töne zur Bezeichnung seiner Ideen zu bedienen.

Es bleibt also nun nur noch der letzte Fall übrig: konnte Gott nehmlich den Menschen nicht mit dem völligen Gebrauche der Kraft zu denken und zu reden zugleich auf die Welt setzen? Konnte er ihm nicht gleich allgemeine, abstracte Begriffe ꝛc. anerschaffen, und ihn gleich nach der Schöpfung zu einer Vollkommenheit kommen lassen, zu der er itzt erst in der Reife der Jahre gelangt?

Es möchte vielleicht verwegen scheinen, die Allmacht hierin einschränken zu wollen; allein man versehe sich nur recht und man wird finden, daß dieser Fall

eben so widersprechend als einer der vorhergehenden ist.

Es ist hier nicht die Frage: kann Gott Geschöpfe mit größern Fähigkeiten erschaffen, als die, welche der Mensch mit auf die Welt bringt? Wer wird das leugnen! Sondern die Frage ist: konnte Gott den Menschen, dessen Wesen in der Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen, mit Vollkommenheiten erschaffen, zu denen er, vermöge seines Wesens, erst allmälig gelangen konnte? Nur dieß halte ich für unmöglich.

Der Beweis ist kurz.

Sage ich: Gott setzt den Menschen gleich mit dem völligen Vermögen zu denken auf die Welt, ohne daß er dazu erst allmälig, wie die andern Menschen, gelangt

langt, so heißt das: Gott schafft die Seele dergestalt, daß in ihr Ideen entstehen, die nicht durch die Vorstellungskraft der Seele hervorgebracht werden, oder die ihren Grund, weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen, oder von sinnlich abstrahirten Vorstellung haben.

Sollen sie aber nicht darinn, nehmlich weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen Vorstellung, noch in einer von diesen sinnlichen Vorstellungen abstrahirten Idee, ihren zureichenden Grund haben, so entstehen sie ohne allen zureichenden Grund; folglich sind sie unmöglich; oder ich muß wieder annehmen, daß eine jede durch ein besonders Wunder hervorgebracht würde.

Da es sich also nicht ohne Ungereimtheit denken läßt, daß Gott ein jedes Wort durch ein neues Wunder in der Seele hervorgebracht haben sollte; da er in die Seele keine besondere Kraft legen konnte, durch welche die Sprache wäre hervorgebracht worden; da er ferner dem Menschen das Vermögen zu reden selbst, nicht ohne das Vermögen zu denken mittheilen konnte; dieses aber sich erst nach dem Gesetze der Vorstellungskraft entwickelt; und diese Fälle alle übrigen ausschliessen: so folgt daß die Sprache dem Menschen durch ein Wunder nicht mitgetheilt seyn kann, sondern daß er selbst der Urheber davon seyn muß. —

Nur wenn wir einen physischen Einfluß des Körpers auf die Seele annehmen, liesse sich vielleicht eine Möglichkeit denken,

ken, wie die auſſerordentliche Mittheilung der Sprache hätte bewirket ſeyn können; nehmlich, wenn Gott das Gehirn ſolchergeſtalt organiſirte, daß durch die Fibern, die durch das ſinnliche Objekt erſchüttert wurden, zugleich die Fibern, für das Wort, mit in Bewegung geſetzt, und ſolchergeſtalt die Idee des Wortes zugleich mit der Idee des Objekts der Seele mitgetheilet wäre.

Ich ſehe in dieſer Erklärung nichts widerſprechendes, obgleich große Schwierigkeiten.

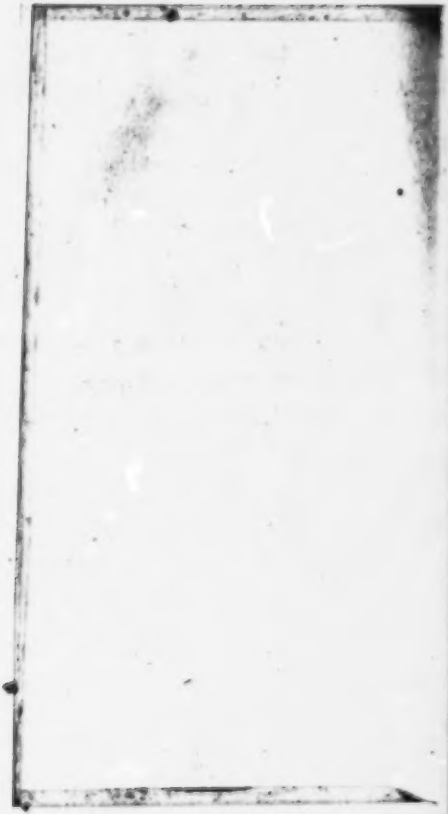
Denn ein jedes ſinnliches Objekt bringt in der Seele mehr als eine Vorſtellung auf einmal hervor; folglich würde auch mehr als ein Wort auf einmal hervorgebracht werden. Z. E. mit der Vorſtellung einer Roſe empfängt die Seele

le zugleich die Vorstellungen, roth, Geruch, Blatt ꝛc. und also würden auch die Wörter, Rose, roth, Geruch, Blatt ꝛc. in der Seele zugleich hervorgebracht werden. Was für eine Verwirrung würde aber hieraus entstehen!

Vielleicht würde es eine größere Schwierigkeit seyn, sich aus dieser herauszuwickeln, als die Sprache selbst zu erfinden.

II.

Ueber die Natur und den Urſprung der allgemeinen und abſtracten Begriffe.



Liesse sich die Natur und der Ursprung der allgemeinen Begriffe nicht folgendergestalt erklären?

Nehmlich:

Die Seele hat eine Kraft, vermöge welcher ähnliche Begriffe durch einander hervorgebracht werden.

Gesetzt, daß a. b. c. d. u. s. w. ähnliche gleichartige Begriffe sind, welche die Seele in einer Folge hinter einander empfängt; so wird durch b, a; durch c, a. b. durch d, a, b, c, wieder hervorgebracht werden.

Ist ferner a mit einem symbolischen Zeichen x bezeichnet gewesen, so wird x gleichfalls von b. c. d. u. s. w. hervorgebracht werden; x aber wird gleichermaßen nicht nur a sondern auch b. c. d. reproduciren, und also nicht nur das Zeichen für a. sondern auch für b. c. d. u. s. w. seyn; in sofern diese nehmlich mit a. Aehnlichkeit haben.

Nun aber bedienet sich die Seele beym Denken der symbolischen Zeichen, ohne sich die bezeichneten Ideen selbst vorzustellen; dieß bestätiget die Erfahrung.

Sie kann also auch für a, x; für b, x; für c, x; für d, x; u. s. w. denken ohne a. b, c. d. u. s. w. selbst zu denken.

Ja sie kann sich auch da, wo sie a, b. c. d. zusammen denken wollte, x allein

allein denken, weil x die Stelle von allen vertritt.

Will die Seele demnach etwas von a b. c. d. prädiciren, das ihnen allen zukömmt, so wird sie, um sich das Denken zu erleichtern, nicht a allein, b allein ꝛc. denken, und es von jedem allein prädiciren, sondern sie wird sich anstatt aller x denken, und es von x prädiciren; und das heißt: sie denkt nach allgemeinen Begriffen.

Die Summe hiervon.

Wir haben eigentlich gar keine allgemeine Begriffe, nehmlich in dem Verstande, wie man sie gemeiniglich nimmt. Das, was wir einen allgemeinen Begriff nennen, ist weiter nichts, als ein concreter Begriff, der, weil er in der Seele mit

mehrern Begriffen, die Aehnlichkeit unter einander haben, verbunden gewesen, und diese daher leicht durch ihn hervorgebracht werden können, beym Denken, die Stelle von ihnen allen vertritt, und so der Seele, die sich viele Begriffe auf einmal nicht vorstellen kann, das Denken erleichtert.

III.

Ueber die Freyheit.

Ich erfülle hiermit Ihr Verlangen, Ihnen meine Gedanken über die Freyheit des Menschen, worüber wir uns neulich mündlich nicht völlig vereinigen konnten, schriftlich zu wiederholen.

Der Verfasser des Buches über die Belohnungen und Strafen nach Türkischen Gesetzen, der diesen alten Streit wieder rege gemacht, hatte Ihnen noch kein völliges Genüge geleistet; und ich muß gestehn, in Ansehung der Folgen, die man gemeiniglich aus der Lehre von einer absoluten Nothwendigkeit, zieht, scheint er mir selbst den Knoten mehr durchschnitten, als aufgelöset zu haben. Daß in dieser Welt, auch bey

der Nothwendigkeit unserer Handlungen, Belohnungen und Strafen Statt haben können, hat er gründlich dargethan; allein von dem Vorwurfe, daß dadurch aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, daß unser Verhalten in diesem Leben alsdann auf unser Schicksal nach dem Tode keinen Einfluß haben könne, und daß Gott dadurch zur unmittelbaren Ursache alles moralischen Bösen gemacht werde, welches doch die hauptsächlichsten Einwürfe sind, scheint er mir diese Lehre noch nicht völlig befreyet zu haben. Ich glaube aber, daß sie auch hiervon völlig befreyet werden kann, und unterwerfe meine Gedanken hierüber Ihrem Urtheile.

Darüber waren wir zuförderst einig, daß der ganze Streit über die Freyheit unserer Handlungen, von der Frage abhange:

hange: ob wir einige Gewalt über unſere Vorſtellungen haben? ob wir, bloß durch unſern Willen, ſelbſt Vorſtellungen in uns hervorbringen können? oder ob wir wenigſtens die, welche durch die äuſſern Objecte unmittelbar oder mittelbar in uns hervorgebracht ſind, dadurch freywillig ſtärken oder ſchwächen können, daß wir, ohne andern Grund als unſern Willen dazu zu haben, unſere Aufmerkſamkeit auf dieſelben richten, oder davon abziehn? Haben wir eine ſolche Gewalt nicht, ſo mögen wir ſo viele Wendungen machen, als wir wollen, wir mögen uns noch ſo viel hinter den Unterſcheid zwiſchen abſoluter und hypothetiſcher Nothwendigkeit zu verbergen ſuchen, wir ſind nicht frey, unſere Handlungen hängen nicht von uns ab; wir können eben ſo wenig als die Urheber derſelben angeſehn werden, als der Ham-

mer in der Uhr von der Zahl der Stunde, die er schlägt. Was gewinnen wir dabey, wenn wir es noch so viel beweisen, daß unsere Handlungen in einer andern Welt, in einer andern Verbindung der Dinge anders seyn könnten. Die gegenwärtige Verbindung ist einmal da; und ist ohne unser Zuthun da. Hängen nun von dieser unsere Handlungen ab, können sie in derselben unmöglich anders seyn, so ist es für uns eben das, als ob gar keine andere Verbindung möglich wäre, wir sind in beiden Fällen gleich wenig frey. Oder wollen wir den Hammer frey nennen, weil die Uhr anders gestellet seyn, und er dann eine andere Stunde schlagen könnte? —

Dieß alles hat der angeführte Verfasser glücklich aus einander gesetzt, und hierüber waren sie auch mit ihm einig.

Nur

Nur daß wir keine solche Gewalt über unsere Vorstellungen haben, glaubten Sie noch nicht einräumen zu können. Sie wollten dieß lieber für die Gränze unsers Verstandes betrachten, über die unser Forschen nicht reiche. Sie wollten lieber diese Gewalt für eine besondere Kraft unserer Seele halten, die wir nicht weiter erklären könnten. Sie wollten lieber mit andern Weltweisen unser Gefühl hierüber den Ausspruch thun lassen, welches Ihrer Meynung nach laut für die Freyheit spreche.

Ich will Ihnen dasjenige nicht wiederholen, was bereits längst hierüber gesagt worden, und womit auch von dem angeführten Verfasser, die Wirklichkeit eines solchen Gefühls bestritten, und das Betrügliche desselben gezeiget worden ist. Nur eines erlauben Sie mir noch hinzu-

zuſetzen? Welches Gefühl kann gegen die unwiderſprechlichen Gründe entſcheiden, womit uns die Vernunft alle Gewalt über unſere Vorſtellungen abſpricht? — Wir ſollen das Vermögen haben, ſelbſt in uns Ideen hervorzubringen, und zwar bloß durch unſern Willen; wie läßt ſich dieß denken? Unſtreitig iſt es doch, daß wir nichts wollen können, wovon wir noch keine Idee haben. Sollten wir alſo bloß durch unſern Willen Ideen in uns hervorbringen, ſo müßten wir eine Idee von der Idee haben, die wir in uns hervorbringen wollen; das heißt, wir müßten die Idee haben, ehe wir ſie haben. Was iſt ein Widerſpruch, wenn das keiner iſt?

Mit der Frage, ob wir nicht wenigſtens unſere Vorſtellungen dadurch, daß wir unſere Aufmerkſamkeit darauf richten, oder

oder davon abziehn, stärken oder schwächen; oder ob wir nicht wenigstens unsere Entschliessungen bloß nach unserm Willen, ohne andern Grund aufschieben können, verhält es sich eben so.

Wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund. Ohne zureichenden Grund können wir auch unsere Aufmerksamkeit weder auf, noch von etwas lenken; ohne zureichenden Grund können wir unsere Entschliessung weder aufschieben, noch beschleunigen. Dieser zureichende Grund muß aber wieder eine Vorstellung unserer Seele seyn; und woher entstand diese?— Auf diese Frage kommen wir immer wieder zurück. Wir mögen die Kette so lang machen, wie wir wollen, am Ende ist das erste Glied immer eine Vorstellung, die durch einen sinnlichen Gegenstand rege gemacht ist.

Einige

Einige Weltweise, worunter auch Herr Rautenberg ist, den der angezogene Verfasser zu widerlegen sucht, (den er aber, meiner Einsicht nach, noch nicht völlig widerlegt hat,) haben zwar geglaubt, man könne das Vermögen der Seele, ihre Entschliessung aufzuschieben, oder nicht aufzuschieben, als eine Grundkraft der Seele betrachten, die nicht weiter erkläret werden könne und wobey wir stehn bleiben müssen. Allein dieß scheint mir in der That eine sehr unsichere Zuflucht zu seyn. Denn wollen wir unserer Seele ein Vermögen beylegen, ohne zureichenden Grund zu handeln, warum sollen die Atomen des Epikur nicht ein gleiches Recht haben? — Wir müssen freylich bey allen unsern Untersuchungen, sowohl in der körperlichen als moralischen Welt, bey gewissen einfachen Kräften stehen bleiben, die

die wir nicht weiter erklären können, und von denen wir nicht fragen können, warum wirken sie so und nicht anders. Allein wohl gemerkt, bey einfachen Kräften. So lange wir noch nicht darauf gekommen sind, so lange können wir noch immer fragen, warum. Eine einfache Kraft aber nenne ich diejenige, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt; und eine solche einfache Kraft wäre das Vermögen der Seele, unter gleichen Umständen ihre Entschliessung aufzuschieben, und nicht aufzuschieben, gerade nicht. Daher ist auch das Exempel der Schwere, die ich nicht weiter erklären kann, nicht passend. Die Schwere ist eine einfache Kraft, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt. Nehme ich gleiche Massen, oder nehme

ich

ich zwey Massen im luftleeren Raume, so fallen sie mit gleicher Geschwindigkeit. Hier kann ich also nicht weiter fragen, warum? Wie aber, wenn ich sehe, daß in der Luft, zwey Körper von ungleichen Massen, nicht mit gleicher Geschwindigkeit fallen, soll ich denn auch nicht fragen, warum? Ist es denn eine hinreichende Antwort, wenn ich sage, sie fallen verschieden, weil sie eine Kraft haben, verschieden zu fallen? Damit wird sich doch wohl niemand begnügen — Und so verhält es sich gerade mit dieser angeblichen Grundkraft der Seele.

Dieß scheint mir also unumstößlich zu seyn, daß wir die Lehre von der Freyheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniß über den Haufen zu stossen; die Folgen davon mögen

mögen auch seyn, welche sie wollen. Allein sind denn diese Folgen auch wirklich so schrecklich, als man sie gemeiniglich vorstellet? Dieß lassen Sie uns jetzt untersuchen.

Sind unsere Handlungen nicht frey, sagt man, so hört aller Unterscheid zwischen Tugend und Laster auf; so hört alle Verbindung zwischen unserm gegenwärtigen Verhalten, und unserm Zustande nach dem Tode auf; und so ist Gott die unmittelbare Ursache alles moralischen Bösen, welches wir in der Welt antreffen. — Das lautet freylich schrecklich genug. Aber folgt es dann auch wirklich aus der Lehre von der Nothwendigkeit? Sind die Folgen dieser Lehren wirklich so finster, oder ist es nicht vielleicht die finstere Farbe des Glases, wodurch wir sehn, die sie für uns so finster macht? — Las-

sen

sen Sie uns das Glas wegwerfen, und ein jedes einzeln mit bloßen Augen betrachten.

Die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen soll zuförderst den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufheben. — Freylich wenn wir in den Begriff von Tugend, den Begriff von einer Freyheit, den wir selbst nicht recht zu beschreiben wissen, willkührlich mit hinein weben, dann muß freylich der Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufhören, wenn die Freyheit unserer Handlungen aufhört. — Allein gehört er auch mit hinein? Dieß lassen Sie uns erst untersuchen.

Worinn besteht die Tugend? Was ist sie? — Nach dem Begriffe aller vernünftigen Moralisten besteht sie darinn: daß wir dasjenige, was unsere

Vernunft

Vernunft uns als das höchste Gut vorstellet, demjenigen, was uns unsere Leidenschaften als Gut vorstellen, bey unserer Wahl vorziehn, und darnach unsere Handlungen richten; — Kurz, sie ist die Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft. Was heißt dieß aber? Was heißt unsere Leidenschaften durch die Vernunft beherrschen? — Nichts anders, als die dunkeln Vorstellungen unserer Seele zu deutlichen aufklären. Eine jede Leidenschaft setzt die dunkle Vorstellung von etwas Guten oder Bösen voraus, nach dem wir uns sehnen oder das wir verabscheuen. Wir besiegen diese Leidenschaft, wenn wir durch die Vernunft erkennen, daß das, was wir für Gut oder für Böse

hielten, weder so gut noch so böse ist, als es uns zu seyn schien; daß es nicht verdient, dem, was uns unsere Vernunft als Gut oder als Böse vorstellet, vorgezogen zu werden: das heißt, wenn wir unsere dunkelen Vorstellungen zu deutlichen erheitern. Haben wir es einmal dahingebracht, so ist es uns alsdenn unmöglich, daß wir nicht das größere Gut dem geringern vorziehn, daß wir noch nach Leidenschaft handeln sollten. Wir erfahren zwar täglich, daß wir oft etwas nach unserer Vernunft für besser erkennen, und dem ungeachtet unserer Leidenschaft folgen; allein dieß beweist nur, daß unsere dunkle Ideen, so lange sie noch dunkel sind, stärker auf uns wirken, als die deutlichen. Sobald wir aber jene zu deutlichen aufgeklärt haben; sobald wir den Werth von dem, was sich unsere Leiden-

Leidenſchaft als Gut vorſtellet, deutlich erkannt, und es alsdann mit dem, was unſere Vernunft als Gut anpreiſet, verglichen haben: ſobald wird es uns unmöglich, der Vernunft noch länger das Gehör zu verſagen; es wird uns unmöglich, jenes noch vorzuziehn. Der Ehrgeitzige, der durch Ungerechtigkeiten ſeine Begierden zu befriedigen ſucht, kann zwar oftmals erkennen, daß die Gerechtigkeit, die Tugend, die er aufopfern will, für ihn ein größeres Verdienſt iſt, als dasjenige, welches er durch dieß Opfer zu erhalten ſucht; und dennoch folgt er ſeinem Ehrgeitze. Allein nur ſo lange, als die gewünſchte Ehre noch eine dunkle Vorſtellung bey ihm iſt. Er ſieht im Geiſte tauſend ſich vor ihm bücken, ihm ſchmeicheln, er ſieht ſich mit Pracht umgeben, und dieſe dunkelen Vorſtellungen

wirken ſo ſtark, bemächtigen ſich ſeiner Seele ſo ſehr, daß die Vernunft umſonſt dagegen ſpricht. Allein ſobald die Vorſtellungen deutlicher werden; ſobald der Ehrgeizige erkennet, daß diejenigen, welche ſich vor ihm bücken, nicht ſein Werth, ſondern ihr Eigennutz treibt, daß die Schmeicheley ein Opfer niederträchtiger Seelen iſt, daß die Pracht, die ihn umgiebt, nicht ſein Verdienſt iſt: dann iſt auch der Sieg der Tugend gewiß.

Tugendhaft iſt alſo derjenige, der nach deutlichen; laſterhaft aber, der nach dunkeln Vorſtellungen handelt. Iſt aber dieß, ſo iſt auch bey einer abſoluten Nothwendigkeit unſerer Handlungen der Werth der Tugend gerettet; ſie bleibt immer moraliſche Vollkommenheit,

heit, das Laster hingegen moralische Unvollkommenheit. Denn da die Vollkommenheit moralischer Geschöpfe in der Stärke ihrer Vorstellungskraft besteht, und dasjenige, welches die meisten deutlichen Begriffe hat, das vollkommenste ist, die Begriffe aber dadurch, daß sie in einer nothwendigen Reyhe auf einander folgen, weder an ihrer Mannigfaltigkeit, noch Deutlichkeit, etwas verlieren; folglich der Begriff der Freyheit zur Vollkommenheit gar nicht gehört: so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit, derjenige Mensch, der nach deutlichen Begriffen handelt, oder der Tugendhafte, vollkommener,

ner, als derjenige, welcher nach dunkeln handelt, oder der Lasterhafte, und also der Werth der Tugend gerettet.

Dieß vorausgesetzt, ist mir nun auch bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, mein Gewissen kein Räthsel mehr. Die Unruhe, der Verdruß, den ich empfinde, wenn ich mich von meinen Leidenschaften habe hinreissen lassen, ist nicht bloß (wie der sogenannte Hr. von Joch es erkläret) die Folge, von dem Gefühl einer eingebildeten Freyheit, nicht bloß die Frucht der Erziehung. Auch der, welcher dieß eingebildete Gefühl längst bey sich erstickt hat, der fast von der Nothwendigkeit überzeugt ist, wird nach einer unerlaubten Handlung, sobald er sie dafür erkennet, diesen Verdruß, dieſe

se Unruhe fühlen. Er muß sie nothwendig fühlen, denn sie ist die Folge einer Unvollkommenheit, die er an sich selbst entdecket, und die ihn kränkt, ohngeachtet er weiß, daß er nicht selbst die Ursache davon ist. — Er wird sich nicht strafwürdig finden, aber er wird sich verachten.

So viel scheint mir also wenigstens gewiß zu seyn, daß, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, die Tugend an ihrem innern Werthe nichts verliert. Allein hiermit sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Denn, sagt man, sind unsere Handlungen nothwendig: so fällt wenigstens der Einfluß der Tugend auf unsere zukünftige Glückseligkeit, und das Verhältniß zwischen unserm Wandel in diesem Leben, und unserm Zustande

nach demſelben, gänzlich hinweg; ſo haben der Tugendhafte und der Laſterhafte gleiche Rechte, und dieſer kann ſich mit Grund über ſeinen Schöpfer beklagen, wenn er in jenem Leben ein unglücklicheres Schickſal, der Tugendhafte hingegen ein glücklicheres genieſſen ſoll.

Dieſer Einwurf verdient noch unſere ganze Aufmerkſamkeit. Er ſcheint mir aber auch leicht gehoben werden zu können, wenn wir uns nur erſt darüber vergleichen, was wir unter dem Verhältniſſe unſers Schickſals nach dem Tode, zu unſerm Wandel in dieſem Leben, verſtehn. Es kömmt nur darauf an, ob wir dabey an willkührliche Belohnungen und Strafen denken, oder an ein allgemeines Wachsthum an Vollkommenheit, für alle Menſchen, das nur mit dem Grade von Vollkommen-

kommenheit, welchen ein jeder Mensch in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat, im Verhältnisse steht, und nach demselben verschieden ist. Denken wir uns willkührliche Belohnungen und Strafen, denken wir uns für den Lasterhaften einen wirklichen Uebergang zu einem unglücklichern, unvollkommenern Zustande: dann sind freylich diese Zweifel, ich gestehe es, wenigstens für mich, unauflöslich. Daß wir sagen, Gott konnte nicht anders; Er mußte dieß Uebel, eines größern Gutes wegen, zulassen, entscheidet dann nichts. Es zerschneidet den Knoten, aber es löst ihn nicht auf. Herr von Joch sagt zwar, soll ich den Gartenbau unterlassen, weil ich vielleicht im Umgraben einen Regenwurm durchstoßen kann. Allein dieß Gleichniß ist nicht passend; denn ich war es nicht, der den Regenwurm gerade un-

ter das Eisen legte, ich sahe ihn nicht darunter. Auch das Beyspiel, daß ich es für Gott nicht unanständig finde, wenn der Donner einen Menschen tödtet, beweist nichts; der Tod ist an und für sich kein Unglück, er ist nur Uebergang zu einem andern Zustande, und es kömmt nur darauf an, wie dieser Zustand beschaffen ist.

Ich wiederhole es also noch einmal, bey willkührlichen Belohnungen und Strafen bleiben die Zweifel unauflöslich. Gott handelt gegen den Lasterhaften ungerecht. — Aber was haben wir denn auch für Grund zu einer solchen Lehre? Streitet sie nicht vielmehr offenbar mit der Vernunft? Streitet sie nicht damit auch selbst alsdann, wenn wir eine Freyheit der menschlichen Handlungen annehmen? — Wir wollen sehn! —

Strafen,

Strafen, wodurch der Mensch in einen unglücklichern unvollkommenern Zustand versetzt wird — Was für ein Gedanke! In der ganzen Natur erhebt sich alles von einer Stuffe der Vollkommenheit zur andern, und der Mensch allein sollte dieser Analogie widersprechen? Aus dem Kern wird der Baum, aus der Blume die Frucht, aus der Raupe der Schmetterling, alles steigt von einem geringeren Grade der Vollkommenheit zu einem höhern, und ein Theil der Menschen sollte zu einem unglücklichern unvollkommenern Zustande übergehn? Wie unwahrscheinlich! —

Aber, sagt man, Gott muß strafen, um sein Mißfallen, seinen Abscheu an moralischer Unvollkommenheit zu zeigen. — Und um diesen zu beweisen, soll er eine

noch

noch gröſſere Unvollkommenheit zulaſſen? — Um ſeinen Abſcheu an dem unvollkommenen moraliſchen Zuſtande der Menſchen zu beweiſen, ſoll er ſie in einen noch unvollkommenern ſtürzen? — Haben die Verfechter der göttlichen Gerechtigkeit auch hieran gedacht? — Wo iſt mehr Unvollkommenheit, in einer ſündigen Welt, oder in einer Hölle voll ewiger Strafen? —

Doch dieß iſt noch das wenigſte, was gegen dieſe Lehre ſtreitet. Soll ein Theil der Menſchen zu einem glücklichern, ein anderer zu einem unglücklichern Zuſtande übergehn; ſo müſſen doch wenigſtens wirklich zwey verſchiedene Claſſen unter ihnen ſeyn, nach denen ſich dieſer Unterſchied richtet; es müſſen ſich die Grenzen von

dieſen

diesen Classen genau angeben lassen. Wo aber sind diese? Wo ist das charakteristische Kennzeichen, wo die Grenze, welche beide Theile von einander unterscheidet? Was überhaupt Tugend ist, was Laster ist, weiß ich. Welcher Mensch aber unter die Zahl der Tugendhaften, und welcher zu den Lasterhaften gehört, wer kann das bestimmen? Wo hört die Classe von jenen auf; wo fängt die Classe von diesen an? **Hier ist nur eine Classe, in welcher alle, vom Tugendhaftesten bis zum Lasterhaftesten, nur durch unmerkliche Stuffen verschieden sind. Keiner ist ganz tugendhaft, keiner, der ganz lasterhaft wäre; keiner, der bloß nach deutlichen, keiner, der bloß nach dunkeln Vorstellungen handele.** Die Grenzen von Tugend und

Laster

Laster lassen sich so wenig bestimmen, als die von Weisheit und Einfalt.

Man sage nicht, daß die unendliche Allwissenheit hierinn weiter sehe, als wir. Freylich sieht sie weiter; aber je weiter sie sieht, je weniger sind auch für sie zwey verschiedene Classen vorhanden. Je weiter sie sieht, je mehr weiß sie, wie fein Tugend und Laster durch einander verwebt, wie unendlich klein die Glieder in der Kette, vom größten Böswicht bis zu dem ersten Heiligen sind.

Und wo soll Gott nun zu bestrafen anfangen? Wo soll er anfangen zu belohnen? — Soll er nur den bestrafen, der ganz lasterhaft gewesen ist? — So kann er keinen bestrafen. Soll er nur den belohnen, der ganz tugendhaft gewesen ist? — So kann er keinen belohnen.

Man

Man sagt zwar, auch in den Strafen und Belohnungen werden verschiedene Grade seyn; allein dieß hebt die Schwierigkeit nicht. Zwischen dem Uebergange zu einem glücklichern oder zu einem unglücklichern Zustande ist immer ein wesentlicher Unterscheid; zwischen den Menschen läßt sich ein solcher aber nicht bestimmen. Oder glaubt man vielleicht, daß Gott einen ohngefehren Durchschnitt machen, und den, der, wenn ich so reden darf, unter hundert Handlungen, funfzig böse begangen, ewig bestrafen, den aber, der nur neun und vierzig begangen, ewig belohnen werde? Wahrlich, das hieße von Gott auf eine anständige Weise denken!

So würden wir urtheilen, wenn auch unsere Handlungen nicht nothwendig wären.

ren. Wenigstens lehrt uns dieß die Vernunft. Ob uns die Offenbahrung etwas anders lehret, darauf weiß ich nicht zu antworten. — Wie kann ich eine Frage entscheiden, die, so lange, Leute von Metier beschäftiget hat? — Ob sie Glauben verdient, wenn sie etwas anders lehret? Das werden sie sich selbst schon beantworten.

Sind wir aber hierüber einig, sind wir davon überzeugt, daß der Uebergang zu jenem Leben nur ein allgemeiner Uebergang zu einem höhern Grade von Vollkommenheit ist, der aber, weil nichts ohne zureichenden Grund ist, sich aus dem Grade von Vollkommenheit, den ein jeder Mensch in diesem Leben gehabt erklä-

erklären lassen, und nach demselben verschieden seyn muß; so ist auch nun die andere Schwierigkeit, gegen die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen, leicht gehoben. Denn da die Nothwendigkeit, wie wir gesehn haben, die moralische Vollkommenheit nicht aufhebt, die Tugend aber nichts anders, als moralische Vollkommenheit ist, und sich der Grad unserer zukünftigen Vollkommenheit, nach dem Grade unserer gegenwärtigen richtet, so muß auch der Tugendhafte, in jenem Leben, nothwendig zu einem höheren Grade derselben erhoben werden, als der Lasterhafte; folglich bleibt der Einfluß un-

ſerer Handlungen auf unſer zukünftiges Schickſal, bey der Nothwendigkeit unſerer Handlungen, und bey einer ſelbſtthätigen Freyheit, derſelbe.

Es könnte zwar ſcheinen, daß auf ſolche Weiſe, wenn derjenige der Tugendhafteſte iſt, der nach den deutlichſten Begriffen handelt, und wenn die Belohnungen, in jenem Leben, ſich auch nach dieſem Maaſſe richten ſollen, daß, ſage ich, auf ſolche Weiſe, dem ſchlauen Böſewichte zu ſehr das Wort geredet wird, der ſeine Bosheit mit vieler Klugheit ausführet, und dabey nach den deutlichſten Begriffen handelt. Allein dieſer Zweifel ſcheint wichtiger, als er es in der That iſt; denn je deutlicher die Begriffe des ſchlauen Böſewichts von der einen Seite

ſind,

ſind, je dunkeler müſſen ſie nothwendig von der andern, je blinder muß nothwendig die Leidenſchaft ſeyn, die ihn dem ohngeachtet hinreißt. Zeigt derſelbe viel Klugheit, viel Vernunft, in den Mitteln, die er zur Erreichung ſeines Zweckes anwendet, ſo muß die Vorſtellung des Schein-Guten, welches er ſich zu erreichen beſtrebt, nothwendig um ſo viel dunkeler ſeyn, da ſeine ſonſt ſtarke Vernunft ſie nicht aufzuklären vermag; folglich bleibt ein ſolcher, im Ganzen, doch immer um ſo unvollkommener. Zugleich müſſen wir uns aber auch hüten, nicht jede Güte des Temperaments, nicht jede fromme Einfalt, mit dem Namen der Tugend zu belegen, und für ſie die Belohnung der Tugend zu fordern.

Nach diesen Begriffen aber, die wir von Tugend und Laster, und von deren Einflusse auf unser zukünftiges Leben, festgestellet haben, scheint mir nun auch der Lasterhafte sich mit eben so wenig Rechte darüber beklagen zu können, daß er nach dem Tode mit dem Tugendhaften nicht ein gleiches Schicksal genießt, als sich der Hurone darüber beklagen kann, daß ihm nicht der Geist eines Leibniß zu Theil worden, und er die Freuden nicht schmeckt, die dieser in seinen Betrachtungen gefunden; vornehmlich, wenn wir dabey bedenken, daß Gott nicht zween Menschen, einen gleichen Grad von Vollkommenheit, eine gleiche Vorstellungskraft geben konnte, welches mit dem Satze des Nichtzuunterscheidenden streiten würde.

Es ist nunmehr nur noch der letzte Zweifel übrig, daß nehmlich, wenn unsere Handlungen nothwendig sind, Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, welches wir in der Welt antreffen; daß alle Bosheiten, alle Laster, durch ihn selbst geschehn. Allein dieser Einwurf widerlegt sich, nach dem, was wir bereits vorausgeschickt, von selbst. Daß Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, läßt sich zwar nicht läugnen. Da aber das moralische Böse nichts anders ist, als eine Unvollkommenheit, die aus der eingeschränkten Vorstellungskraft der vernünftigen Geschöpfe entsteht; so scheint es mir auch für den Schöpfer nicht unanständiger zu seyn, Wesen zu erschaffen, die aus Mangel von deutlichen Begriffen,

ihre Leidenschaften nicht besiegen, als solche, die, aus einer gleichen Ursache, ein Neutonisches Problem nicht auflösen können. Der Grund ist in beyden Fällen derselbe. Ist nun dieses den göttlichen Eigenschaften nicht zuwider, warum soll es denn jenes seyn? — Denn von den physikalischen Uebeln, die aus dem moralischen Bösen entstehn, ist hier die Rede nicht; diese sind aber auch leichter zu rechtfertigen. Und hat denn die Dummheit der Menschen nicht eben so viele physikalische Uebel in der Welt angerichtet, als die Bosheit? Sollten nicht eben so viele Menschen durch die Unwissenheit eines Arztes, als durch Gift, getödtet seyn? Sollten nicht eben so viele ihr Vermögen durch die Ungeschicklichkeit eines Richters

oder Sachwalters, als durch Betrug oder Bestechung verloren haben?

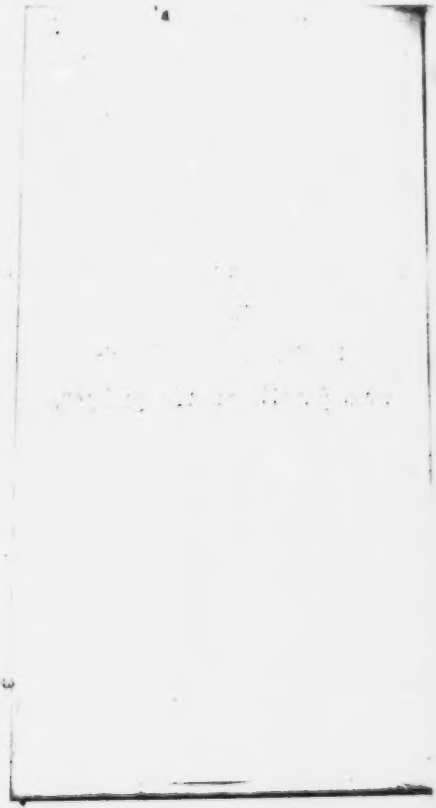
Wollte man aber sagen, warum schafft Gott solche unvollkommene eingeschränkte Geschöpfe? wäre es nicht seiner Weisheit anständiger, sie lieber in ihrem Nichts zu lassen? So wäre das eben so viel gefragt, als: warum schafft Gott überhaupt? Vollkommene Geschöpfe mit uneingeschränkten Fähigkeiten konnte er nicht schaffen. Er, der Schöpfer selbst, ist nur ganz uneingeschränkt, ganz vollkommen. War es also seiner Weisheit nicht zuwider, Engel zu schaffen, so war es ihr auch nicht zuwider, Huronen und Böswichter zu schaffen. Der Engel und der dümmste Hurone, der Engel und der

gröſste Böſewicht, ſind alle nur dem Grade nach, alle nur durch unendlich unmerkliche Stuffen von einander unterſchieden. Und iſt denn der niedrigſte Grad von Daſeyn nicht immer noch eine gröſſere Vollkommenheit, als nicht ſeyn? Muß ihn der Schöpfer alſo nicht immer noch dem Nichtſeyn vorziehn? —

IV.

IV.

Ueber
die Mendelssohnsche Theorie
vom sinnlichen Vergnügen.



Sie hielten es neulich für Eigensinn, daß ich mich von der Mendelssohnschen Lehre vom sinnlichen Vergnügen, nicht überzeugt gestehn wollte, ohngeachtet ich Ihnen damals nichts, als mein widersprechendes Gefühl dagegen anzuführen wußte. Ich will es jetzt versuchen, diesen Verdacht von mir abzulehnen. —

Wenn ein Glied, wenn ein Theil des menschlichen Körpers, läßt Hr. Mendelssohn seinen Theokles (*) sagen, sanft gereizt wird, so pflanzt sich die Wirkung davon bis auf die äussersten Gliedmaassen fort, alle Gefäße ordnen sich in die heilsame

(*) S. den 10ten Brief über die Empfindungen in den philosophischen Schriften.

ſame Spannung, in den harmoniſchen Ton, der die Thätigkeit des menſchlichen Körpers befördert, und ſeiner Fortdauer zuträglich iſt. — Dieß thut die ſinnliche Luſt. Durch ſie wird alſo der Körper in einen Zuſtand verſetzt, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirkſamere Realität verſpricht, das heißt, der ihn zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhebt. Die Seele wird dieſen Zuſtand ihres treuen Gefährten gewahr, und die dunkele aber lebhafte Vorſtellung dieſer Vollkommenheit iſt die Quelle des Vergnügens bey der ſinnlichen Luſt. — Kurz, **das ſinnliche Vergnügen entſpringt aus der Vorſtellung einer verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit, oder einer erhöheten Vollkommenheit des Körpers**—

Dieß

Dieß ist die abgekürzte Kette seiner Gedanken — und folgendes sind die Gründe, weswegen ich denselben nicht beytreten zu können glaube.

Zuerst scheint mir diese Lehre mit der Erfahrung zu streiten. Es giebt sinnliche Lüste, mit denen das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit unmittelbar verbunden ist. — Bey denen die Seele selbst im Genusse gewahr wird, daß sie die Kräfte des Körpers vermindern; seiner Fortdauer nachtheilig sind — ihn unvollkommener machen; und dem ungeachtet finden wir Vergnügen an denselben. — Ferner, es giebt sinnliche Lüste, welche die deutliche Vorstellung einer daraus auf die Zukunft zu befürchtenden

Unvoll-

Unvollkommenheit des Körpers begleiten — von welchen die Seele im Genusse voraussieht — nach deutlichen Begriffen voraussieht, daß sie der Fortdauer des Körpers, seiner Realität nachtheilig seyn werden, und auch an diesen findet sie Vergnügen. Wie läßt sich dieß mit dem Mendelssohnschen System vergleichen? —

Von der ersten Art der sinnlichen Lüste, da nehmlich das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit mit dem Genusse unmittelbar verbunden ist, ist das Vergnügen des Trunkenen, im ersten Anfange der Betäubung — Seine Glieder gehorchen ihm nicht mehr; seiner Sprache, seiner Sinne ist er nicht mehr mächtig; und dennoch reizt ihn der Wein im Glase, und gewährt ihm Vergnügen

gügen — Kann bey diesem Vergnügen die Vorstellung einer verbesserten Leibesbeschaffenheit, einer Vollkommenheit des Körpers zum Grunde liegen? und ist der Zustand, in welchem der Trunkene sich befindet, ein solcher, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Nichts weniger — Er fühlt die Unvollkommenheit seines Körpers, die aus der sinnlichen Lust entspringet, unmittelbar.

Von jener Art sinnlicher Lust, da nehmlich die deutliche Vorstellung einer aus der sinnlichen Lust für den Körper zu erwartenden Unvollkommenheit dieselbe begleitet, ist das Vergnügen des Wollüstlings. Er weiß — traurige Erfahrungen haben es ihn gelehrt — was für ein Gift der übermäßige Genuß seiner

ner Lüste seinem Körper bereitet. Er weiß, daß sie seine Gebeine zernagen, seine Kräfte verzehren — er weiß es deutlich. Dieser Gedanke kann ihn selbst mitten in dem Genuß der Wollust begleiten, und dennoch tödtet er das Vergnügen derselben nicht. Nach der Theorie des Theokles müßte er es aber nothwendig tödten; denn, soll die dunkele Vorstellung einer Vollkommenheit des Körpers, die sich die Seele, aus dem Zustande, worinn der Körper durch die sinnliche Lust gesetzt wird, verspricht, das Vergnügen erzeugen; so muß es nothwendig verschwinden, sobald die deutliche Vorstellung einer, aus eben diesem Zustande, zu erwartenden Unvollkommenheit in der Seele entstehet.

Die

Die Seele kann nicht zugleich etwas nach dunkeln Begriffen für Vollkommenheit erkennen, was sie nach deutlichen Begriffen als eine Unvollkommenheit ansieht. Die dunkeln Vorstellungen hören auf, sobald die Seele ihre Begriffe zu deutlichen aufkläret; das Vergnügen, welches aus der dunkeln Vorstellung der Seele entsteht, daß der Zustand, worein der Körper durch die sinnliche Lust versetzet wird, der Vollkommenheit desselben zuträglich sey, muß also nothwendig verschwinden, sobald die Seele deutlich erkennet, daß er denselben zerstören, oder unvollkommener machen wird. Die Erfahrung aber lehrt das Gegentheil.

Theokles hat zwar selbst diese Schwierigkeit am Ende seines Briefes berühret: der gegenwärtige Augenblick des Genusses, sagt er, ist wenigstens mit

dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verbunden, wenn gleich die Folgen oft schrecklich sind. Allein, wenn ich anderst seine Theorie recht gefaßt habe, so hebt dieß die Schwierigkeit nicht. Denn was versteht Theokles unter dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit? — Ist es nicht, nach seiner eigenen Erklärung, die dunkele Vorstellung eines Zustandes, welcher dem Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Läßt sich hiervon aber etwas auf den Trunkenbold oder den Wollüstling anwenden? — Kann der Zustand, der dem Wollüstigen, nach deutlichen Begriffen, die Zerstörung seines Körpers verkündiget, kann dieser ihm zu gleicher Zeit mehr Fortdauer, mehr Thätigkeit versprechen? — Unmöglich! — Das Vergnügen soll eben aus der Vorstellung

ſtellung der heilſamen Folgen entſpringen, die der gegenwärtige Zuſtand verſpricht; wie kann alſo das Vergnügen noch beſtehn, wenn die Seele erkennet, daß die Folgen ſchrecklich ſeyn werden? —

So lange wir alſo nicht wieder von der Erklärung abgehn, die Theokles ſelbſt von dem, was er unter einer verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit verſteht, gegeben hat, und immer dabey an die dunkele Vorſtellung eines Zuſtandes denken, welcher der Seele für den Körper eine längere Fortdauer, eine wirkſamere Realität verſpricht, ſo lange ſcheint mir die Theorie des Theokles mit der Erfahrung nicht vereiniget werden zu können. Wir dürfen aber nicht wieder davon abgehen, wenn wir nicht, anſtatt einer neuen Erklärung, uns mit einem neuen Worte begnügen wollen.

Doch dieß sind die Schwierigkeiten noch nicht alle, denen mir diese Lehre unterworfen zu seyn scheint. Es ist noch eine andere übrig, die mir noch unauflöslicher ist.

Das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewährt, entspringt nach dieser Lehre aus der dunkeln Vorstellung, daß der Zustand, worein der Körper durch dieselbe versetzet worden, die Fortdauer, die Thätigkeit desselben befördern werde. Allein — lassen Sie uns wohl auf diese Frage merken — Woher erfährt es die Seele, daß der Körper in einen solchen Zustand versetzet worden ist? — Die Schwierigkeit, die hieraus entsteht, ist grösser, als sie zu seyn scheint. — Die Vermischung der Gefässe, die harmonische Spannung der Nerven, die durch

durch den Genuß der sinnlichen Lust veranlasset wird, und die Vollkommenheit des Körpers befördern soll, kennet die Seele nicht; sie sind ihr verborgen; sie kann also nicht anders, zu der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit oder der Vollkommenheit des Körpers gelangen, als durch das angenehme Gefühl selbst; durch dieß wird sie erst auf jene geführt. Und dieß stimmt auch mit der Theorie des Theokles überein. Die Seele wird, sagt er, einen behaglichern Zustand ihres getreuen Gefährten, des Körpers, gewahr, und von diesem macht sie auf die verbesserte Leibesbeschaffenheit, auf die Vollkommenheit desselben den Schluß. — Allein, was ist dieß Behagliche? —

Ist es nicht das Vergnügen, welches aus der sinnlichen Lust entsteht, selbst? — Geht nun aber das Gefühl des Behaglichen, des Angenehmen, oder, welches dasselbe ist, das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewähret, der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit, der Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers vorher; wird die Seele erst durch jenes, auf diese geführt; so kann auch diese von jenem die Quelle nicht seyn. Das was nur eine Folge ist, kann nicht die Ursache erklären, folglich kann auch die dunkele Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers die Ursache des Vergnügens nicht seyn, welches aus der sinnlichen Lust entspringet.

V.

Ueber
die vermiſchten Empfindungen.

Sie erlauben es mir, Sie noch länger mit meinen philoſophiſchen Einfällen zu unterhalten; ich fahre alſo damit fort. In meinem letzten Briefe habe ich Ihnen meine Gedanken über die Mendelsſohnſche Theorie vom ſinnlichen Vergnügen vorgelegt; vergönnen Sie mir, daß ich Ihnen heute einige Anmerkungen über die Lehre dieſes vortrefflichen Mannes, von den vermiſchten Empfindungen mittheilen darf.

Die Lehre, daß die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind; daß das Vergnügen, welches ſie verurſachen, aus dieſer Vermiſchung entſteht, oder daß, wie Hr. M. ſich ausdrückt, ein bitterer

Tropfen in den Honig des Vergnügens uns denſelben noch angenehmer macht; ſcheint mir, nach dem eigenen Syſtem dieſes ſcharfſinnigen Weltweiſen, noch einer genaueren Beſtimmung zu bedürfen.

Hr. M. hat den Satz, daß die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind, allgemein gemacht; und ihn nur dahin eingeſchränkt, wenn ſich die verſchiedenen Empfindungen nicht gerade widerſprechen. Dieſe Einſchränkung iſt, wenn ſie gehörig erkläret wird, richtig und fruchtbar; allein, wenn ich nicht irre, ſo iſt ſie doch noch nicht deutlich genug beſtimmt — denn was ſind Empfindungen, die ſich gerade widerſprechen? — auch iſt ſie nicht die einzige. In verſchiedenen Fällen läßt ſie ſich vortrefflich anwenden. Z. E. die

Empfin-

Empfindung, die die Vollkommenheit eines Gegenstandes und das Unglück desselben verursachet, ist angenehm, denn die Liebe, die aus der Vorstellung der Vollkommenheit, und die Unlust, die aus der Vorstellung des Unglücks entspringet, widersprechen sich nicht. Dahingegen ist die Empfindung, die die Vorstellung moralischer Gebrechen, die wir an einem geliebten Gegenstande gewahr werden, erregt, unangenehm; denn die Vorstellung der Vollkommenheiten auf der einen, und der Fehler auf der andern Seite erzeuget Empfindungen, die gerade mit einander streiten. Hierher gehört auch die Eifersucht, die aus Liebe und Haß, zwey sich ganz widersprechenden Empfindungen, zusammen gesetzt, und daher gleichfalls unangenehm ist.

In andern Fällen aber leidet dieſe Einſchränkung keine Anwendung. Die Empfindung, die aus einem gegenwärtigen Glücke, und der Erinnerung eines vergangenen Unglücks entſteht, iſt angenehm; ſie iſt aus Freude und einem Zuſatze von Schmerz oder Betrübniß vermiſcht. Sind aber Freude und Betrübniß nicht eben ſowohl einander entgegen geſetzt, als Liebe und Haß? — Ferner, die Erinnerung eines vergangenen Unglücks, bey einer gegenwärtigen Freude, verurſacht eine angenehme Empfindung; warum bringt aber die Erinnerung eines vergangenen Glücks, bey einem gegenwärtigen Unglücke nicht eine gleiche Wirkung hervor? — Die Vermiſchung iſt dieſelbe, und dennoch iſt die Wirkung gerade die entgegengeſetzte. Ein gegenwärtiges Unglück wird durch die Erinnerung

des

des verfloſſenen Glückes nur noch verbittert; daß in dieſem Falle die Empfindung der Unluſt, und in jenem die Empfindung des Vergnügens, gegenwärtig, und alſo die lebhafteſte iſt, kann hiervon die Urſache nicht ſeyn. Dieß könnte zwar eine Verſchiedenheit in dem Grade des Vergnügens verurſachen, nicht aber eine völlig verſchiedene Wirkung hervorbringen.

In dieſen und andern Fällen reicht dieſe Einſchränkung alſo nicht zu. Auch hat der ſcharfſinnige Verfaſſer, wenn ich nicht irre, ſich dadurch, daß er ſie für die einzige erkannt, verleiten laſſen, vermiſchte Empfindungen zu den angenehmen zu zählen, von denen wir vielleicht bey genauerer Unterſuchung finden werden, daß ſie dahin nicht gehören. Zum Exempel, den Zorn — auch den Zorn, eine vermiſchte

mischte Empfindung, die aus der angethanen Beleidigung und der Vorstellung der Rache, die für den Zornigen das höchste Gut ist, entsteht, rechnet Hr. M. zu den angenehmen vermischten Empfindungen. Allein wäre der Zorn eine angenehme Empfindung, eine solche, die in uns Vergnügen erregt, so würden wir uns auch bey kaltem Blute, an den Zustand, in den wir durch denselben versetzt worden, mit Vergnügen erinnern; wir würden uns nach demselben sehnen — Wer aber hat jemals ein solches Verlangen gespürt? — Die Empfindung des Mitleidens ist uns auch in der Erinnerung angenehm, auch bey kaltem Blute suchen wir dieselbe öfterer in uns zu erneuern. Des Zustandes hingegen, darinn wir durch den Zorn gesetzt worden sind, erinnern wir uns nie ohne Unlust. — Daß im

Zorne

Zorne die Vorstellung der Rache dem Zornigen angenehm ist, bleibt zwar unstreitig gewiß. Allein dieß beweist nur, daß es überhaupt keine völlig unangenehme Empfindung giebt; nicht aber, daß ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret, oder daß das Vergnügen aus der Vermischung des Unangenehmen mit dem Angenehmen entstehet.

Eben so wenig scheint mir die Empfindung, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit, und der damit verbundenen Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit entsteht, (die Hr. M. gleichfalls hierher rechnet) mit hierher gezählet werden zu können. Nicht zu gedenken, daß hier zwey Empfindungen vorhanden sind, die einander gerade widersprechen, nehmlich die Empfindungen, die

durch

durch die Vorstellung einer Vollkommenheit, und der, von einer gleichartigen Unvollkommenheit erzeuget wird; so scheinet mir der Satz, daß das Vergnügen über eine Vollkommenheit durch die Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit vermehret werde, zu sehr mit dem Gefühle und der Erfahrung zu streiten. Ein gemeines Beyspiel mag dieß erläutern. Wenn ich in den Werken eines grossen Mannes eine Wahrheit, der ich selbst nachgedacht, deutlich entwickelt finde, wenn ich die Schwierigkeiten, die dabey waren, glücklich überwunden sehe, so werde ich zwar auch alsdann Vergnügen empfinden, wenn ich meine Gedanken verworfen, und die Wahrheit auf einem ganz andern Wege entdecket sehe, als auf dem ich sie zu finden glaubte. Allein wird das Vergnügen nicht gröſſer seyn, wenn

ich

ich meine Gedanken bestätiget, wenn ich finde, daß ich selbst schon auf dem rechten Wege die Wahrheit zu entdecken gewesen bin? — Mir scheint dieß ausser Streit — und gleichwol müßte es nach der Theorie des Hrn. M. gerade umgekehrt seyn, da ich in diesem Falle zugleich die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit, in jener aber meiner Unvollkommenheit erhalte.

Wie weit das Vergnügen über die Vorstellung der unendlichen Eigenschaften Gottes, welches Hr. M. zum Beweise anführt, durch die Erwägung unserer Schwachheit und Unvollkommenheit erhöhet werde, will ich nicht entscheiden; allein dieß Beyspiel scheint mir, in dem gegenwärtigen Falle nichts entscheiden zu können. Schwachheit und Unvollkommenheit in diesem Verstande ist ein relati-

ver Begriff, und setzt einen Maaßstab voraus, nach dem wir uns messen. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind aber so weit über uns erhaben, daß zwischen denselben und unsern eingeschränkten Fähigkeiten, alle Vergleichung aufhört. Sie sind kein Maaßstab für unsere Kräfte. Wir sehn das Eingeschränkte unserer Natur, wenn wir es mit der unendlichen vergleichen, nicht als Unvollkommenheiten an, folglich verursacht uns die Betrachtung derselben, in diesem Falle auch keine Unlust. —

Die Einschränkung, daß sich die vermischten Empfindungen, wenn sie angenehm seyn sollen, nur nicht widersprechen müssen, scheint mir also allein nicht hinreichend zu seyn. Die Gedanken des Hrn. M. selbst, haben mich auf zwo andere geleitet, die mir die Materie zu erschöpfen

schöpfen scheinen, und zugleich, wenn ich nicht irre, auf die Ursache führen, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, warum ein Zusaß von Unlust das Vergnügen vermehret —

Sie sind folgende:

1) Die vermischten Empfindungen erregen Vergnügen, wenn das Uebel, oder die Unvollkommenheit, deren Vorstellung die Unlust verursacht, objectiv ist; sie hören aber auf angenehm zu seyn, wenn das Uebel subjectiv ist.

2) Sie sind nicht angenehm, wenn die Unvollkommenheit zwar objectiv ist, aber mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, die die ange-

nehme Empfindung erre-
gen, ſtreitet, dieſelben ver-
mindert.

Dieß letzte iſt die Einſchränkung, die Hr. M. gemacht, nur iſt ſie, wenn ich nicht irre, ſo, deutlicher beſtimmt.

Die Erfahrung ſtimmet mit dieſen Einſchränkungen vollkommen überein — Der Zorn gehört nicht mit zu den angenehmen Empfindungen. Warum? das Uebel, die angethane Beleidigung, welche die Unluſt erregt, iſt ſubjectiv, ſie betrifft uns ſelbſt. So verhält es ſich auch mit der Empfindung, die die Vorſtellung einer Vollkommenheit und die Betrachtung unſerer eigenen Unvollkommenheit erregt. Sie iſt gleichfalls nicht angenehm, denn auch hier iſt die Quelle der Unluſt ſubjectiv. — Ferner die Erinnerung

innerung eines vergangenen Leidens versüßt eine gegenwärtige Freude, denn das vergangene Leiden ist objectiv. Ist die Vermischung aber umgekehrt, so ist die Empfindung nicht angenehm, weil alsdenn die Quelle der Unlust, das gegenwärtige Leiden subjectiv ist.

So glaube ich auch die verschiedenen Schattirungen des Mitleidens, aus dieser Einschränkung, besser als gewöhnlich, erklären zu können. Das Mitleiden ist eine vermischte Empfindung, die aus dem Vergnügen über die Vollkommenheiten eines Gegenstandes, und der Unlust über das Unglück desselben besteht, und ist daher angenehm, weil das Uebel, welches die Unlust erregt, objectiv ist. Allein das Mitleiden ist nicht alles von einerley Art; es erregt nicht immer Ver-

gnügen. Stehn wir mit der unglücklichen geliebten Person in zu naher Verbindung, hängt unser Glück von dem ihrigen ab, so ist die Empfindung, die das Unglück derselben in uns erregt, wie wir täglich erfahren, nicht angenehm — und warum? — weil alsdenn das Uebel zugleich subjectiv wird. Daher ist das Vergnügen des Mitleidens nie reiner, als wenn wir es bey theatralischen Vorstellungen empfinden; weil sich alsdann gar kein Zusatz von subjectiven Uebel mit in dieselbe mischt.

Auch wenn das Uebel so beschaffen ist, daß es einen Ekel erregt, so verschwindet das Vergnügen des Mitleidens. Die Ursache davon ist ebenfalls in der ersten Einschränkung zu suchen, weil nehmlich der Ekel ein subjectives Uebel ist. — Vielleicht

Vielleicht lieſſe ſich dieß auch auf den Streit anwenden, in wie ferne der körperliche Schmerz ein angenehmes Mitleiden erregen kann, und in wie fern er daher im Trauerſpiele zu gebrauchen iſt. Er wird nehmlich nach dieſer Theorie, nicht bey allen Menſchen eine gleiche Empfindung hervorbringen (und dieß iſt auch wohl die Urſache, warum ſo lange über deſſen Wirkung geſtritten worden iſt) Es giebt Menſchen, deren Vorſtellungen ſo lebhaft, deren Nerven ſo reizbar ſind, daß die bloße Vorſtellung des Schmerzens, in ihnen dieſelbigen Schmerzen erregt. Für dieſe kann das Mitleiden, das körperliche Schmerzen erreget, nicht angenehm ſeyn, da es vielleicht bey andern die dieſe Lebhaftigkeit und Reizbarkeit nicht beſitzen, angenehm iſt; denn bey dieſen erregt die Vorſtellung des Schmer-

zens ein subjectives Uebel, da daſſelb hingegen bey andern nur objectiv iſt.

Die andere Einſchränkung, unter welcher die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind, wenn nehmlich das Uebel nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes ſtreitet, iſt ebenfalls durch die Erfahrung beſtätiget.

Das Mitleiden iſt eine angenehme Empfindung, denn das Unglück ſtreitet nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes, den wir lieben. Dahingegen erregt die Vorſtellung der Fehler, die wir an einer Perſon, die wir lieben, entdecken, Unluſt, weil dadurch ihre Vollkommenheit vermindert wird. —

Die Eiferſucht iſt von allen vermiſchten Empfindungen die unangenehmſte,

ſte, denn ſie iſt es auf doppelte Art. Die Untreue ſtreitet mit den Vollkommenheiten, die wir liebten, und iſt zugleich mit einem ſubjectiven Uebel verbunden, indem ſie uns der Gegenliebe beraubt. —

Ich habe geſagt, daß uns dieſe Einſchränkungen vielleicht auf die Urſache leiten könnten, warum die ſogenannten vermiſchten Empfindungen angenehm ſind. Ich will es jetzt verſuchen, dieſen Weg zu entwerfen.

Die Seele ſucht die Erweiterung ihrer Vorſtellungskraft, ihre Vollkommenheit. Dieß iſt ihr erſter Trieb — Je mehr ein Gegenſtand ihr Vorſtellungen darbietet, je mehr derſelbe ihre Kräfte übet, ohne ſie zu ermüden, je mehr findet ſie Gefallen an demſelben. — Auch

die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes, oder die verneinenden Prädicate gewähren ihr in gewissen Betracht Vergnügen, denn sie erweitern ihre Vorstellungskraft; wie Hr. M. vortrefflich gezeiget. Allein dieß ist noch nicht alles. Die Seele findet nicht nur Gefallen an ihnen, weil sie überhaupt Prädicate sind; sondern oftmals eben darum, weil sie verneinende Prädicate sind. Wenn nehmlich die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes oder die verneinenden Prädicate, nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes unmittelbar streiten, wenn sie die bejahenden Prädicate nicht aufheben, so vermehren sie die Mannigfaltigkeit

des Verſchiedenen in der Vorſtellung, ſie gewähren der Seele mehr Beſchäftigung, folglich vergrößern ſie das Vergnügen— Deutlicher: die Urſache, warum uns ein Gegenſtand gefällt, warum die Vorſtellung deſſelben die Seele vergnügt, iſt ſeine Vollkommenheit, oder die Mannigfaltigkeit und Uebereinſtimmung der Prädicate; weil dieſe die Seele beſchäftigen ohne zu ermüden. Kommen zu den bejahenden Prädicaten verneinende, wodurch die Uebereinſtimmung nicht aufgehoben wird, ſo wird die Mannigfaltigkeit in der Vorſtellung vermehrt, die Beſchäftigung, welche die Seele daran findet, wächſt, und

wächſt

wächst um so viel mehr, eben darum, weil diese hinzukommende Prädicate verneinend sind. Denn weil sie verneinend sind, so sind sie auch von den andern um so vielmehr verschieden; daher wirken sie auf die Seele auf eine ganz verschiedene Art, machen ganz verschiedene Eindrücke auf sie, bewegen die Seele so viel mehr. Die Seele wird durch sie eine Fähigkeit zu so verschiedenen Vorstellungen, zu so verschiedenen Empfindungen in sich gewahr, — sie fühlt sich vollkommener, folglich wächst das Vergnügen, welches sie an der Vorstellung findet.

Sind

Sind die verneinenden Prädicate aber so beschaffen, daß sie mit den bejahenden streiten, so wirken sie dieß Vergnügen nicht; denn alsdann heben sie die Uebereinstimmung auf, ohne die Mannigfaltigkeit zu vermehren, und ein verneinendes Prädicat tritt an die Stelle des bejahenden.

Dieß ist, wenn ich nicht irre, die Ursache, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, worinn ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehrt, und zugleich warum dasselbe verschwindet, wenn die verneinenden Prädicate mit den bejahenden streiten.

Die bereits angeführten Beyspiele der verschiedenen Empfindungen, welche das

das Unglück eines geliebten Gegenstandes, und die Fehler desselben erregen, bestätigen dieß. Das Unglück streitet nehmlich nicht mit den Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes, und vermehrt also die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung, ohne die Uebereinstimmung aufzuheben; folglich gewährt es Vergnügen. Ein moralischer Fehler hingegen, den wir an einem geliebten Gegenstande entdecken, gewährt uns Unlust, weil der Fehler ein verneinendes Prädicat ist, das mit den bejahenden streitet, folglich die Uebereinstimmung aufhebt.

Doch auch dieses ist noch nicht allgemein. Es giebt selbst Fehler und moralische Schwachheiten, die wir nicht nur verzeihn, sondern die wir sogar gerne sehn, wenn sie nehmlich aus einer guten Eigenschaft

schaft entspringen, oder wenigstens nicht mit den guten Eigenschaften streiten. Auch dieß glaube ich daraus erklären zu können, daß durch solche Schwachheiten die Mannigfaltigkeit in dem Charakter vermehret, die Uebereinstimmung aber nicht aufgehoben wird.

Ja, wenn ich nicht irre, so liegt auch hierinn mit der Grund, warum wir in Gedichten, wo wir von dem Einflusse abstrahiren, den die guten Eigenschaften oder die Schwachheiten eines Charakters auf unsere und anderer Menschen Glückseligkeit haben, warum wir, sage ich, da überhaupt mehr Gefallen an guten Charakteren, die mit Schwachheiten vermischt sind, als an ganz vollkommenen finden. Ein von allen Seiten vollkommener Charakter hat nehmlich zu viel Einförmiges,

ein vermischter hingegen ist mannigfaltiger, folglich macht die Vorstellung desselben mehr Vergnügen; doch müssen die Schwachheiten desselben klein seyn, sie müssen aus guten Eigenschaften entspringen; alsdenn gleichen sie den Dissonanzen in der Musik, die sich in Harmonie auflösen.

Die erste und hauptsächlichste Quelle des Vergnügens, welches die vermischten Empfindungen verursachen, ist also die vermehrte Mannigfaltigkeit der Vorstellung. Es lassen sich hieraus noch verschiedene Bemerkungen in Ansehung unserer Empfindungen erläutern, die vielleicht sonst nicht zu erklären sind. — Wir bemerken, daß wir mehr Mitleiden mit dem Unglücke eines geliebten Gegenstandes fühlen, wenn das Unglück, das ihn betrifft, eine Folge seiner guten Eigenschaften

ſchaften iſt, wenn er ſich durch dieſelben das Unglück zuzieht; als wir fühlen, wenn ihn daſſelbe durch einen Zufall betrifft. Ein gerechter Mann, der das Opfer ſeiner Tugenden wird, iſt für uns rührender, als er ſeyn würde, wenn er bey eben den Tugenden in ein eben ſo großes Unglück, durch einen bloſſen Zufall, gerathen wäre; und eine Clariſſe oder Miß Sara würden uns weniger wollüſtige Thränen koſten, wenn ſie von ihren Verführern mit Gewalt aus den Armen ihres Vaters geriſſen worden, als nun, da eine Zärtlichkeit, die ſie in unſern Augen noch liebenswürdiger macht, ihr Unglück verurſacht. — Woher dieſes? — Sollte nicht die Urſache davon darinn zu ſuchen ſeyn, daß durch dieſe Verbindung des Unglücks mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes, die Mannigfaltigkeit in

der Vorstellung mehr Uebereinstimmung erhält, und daher die Vollkommenheit der Vorstellung vermehret wird? —

Ausser dieser Hauptquelle, woraus das Vergnügen der vermischten Empfindungen entspringt, würden sich vielleicht nach genauerer Untersuchung bey jeder vermischten Empfindung noch besondere Quellen entdecken lassen, die sich mit in den Strom des Vergnügens ergiessen und denselben vermehren. So mischt sich z. E. bey dem Mitleide noch das Vergnügen über eine subjective Vollkommenheit, die wir an uns entdecken, mit in die Empfindung. Wir sehn nehmlich das Theilnehmen an dem Unglücke anderer als eine Vollkommenheit des menschlichen Herzens an, und freuen uns, in uns selbst diese Vollkommenheit zu finden. ꝛc.

Da

Da dieſe beſondern Quellen des Vergnügens den vermiſchten Empfindungen aber nicht als ſolchen zukommen, ſo gehört die Unterſuchung davon auch nicht hieher. —

Faſſen wir nunmehr die ganze Lehre von den vermiſchten Empfindungen ins Kurze zuſammen, ſo wird folgendes die Summe davon ſeyn.

1) Die Seele ſehnt ſich darnach, durch Vorſtellungen bewegt zu werden. Sie ſucht die Erweiterung ihrer Vorſtellungskraft — ihre Vollkommenheit.

2) Alles, was dieſen Endzweck befördert, verurſacht ihr Vergnügen.

3) Daher liebt sie das Mannigfaltige. — Sie findet Vergnügen an Gegenständen, woran sie viele Prädicate entdeckt.

4) Auch verneinende Prädicate gewähren ihr, in gewissem Verstande, Vergnügen, weil auch diese ihre Vorstellungskraft erweitern.

5) Nur müssen sie nicht subjectiv seyn, es müssen nicht Unvollkommenheiten seyn, die sie an sich selbst entdecket.

6) Sind sie nur objectiv, so können sie sogar das Vergnügen, welches die Seele

an

an der Vorstellung eines Gegenstandes findet, vermehren, weil sie durch den anscheinenden Contrast, den sie mit den bejahenden Prädicaten machen, mehr Mannigfaltigkeit in die Vorstellung bringen, und der Seele mehr Beschäftigung geben.

7) Doch müssen sie, um diese Wirkung hervorzubringen, so beschaffen seyn, daß sie nicht mit den bejahenden streiten.

8) Daher sind die Empfindungen, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit und eines damit

verknüpften Uebels entſtehn, oder die vermiſchten Empfindungen angenehm.

9) Doch nur alsdenn, wenn das Uebel nicht ſubjectiv iſt (6) und

10) nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes ſtreitet.

Zuſätze

Zusätze des Herausgebers.

Der Stoff dieſer Aufſätze iſt mehrmalen der Stoff unſrer Geſpräche geweſen. Wenn ich mich itzt auf alles beſinnen könnte, was darüber abgeredet worden: ſo könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zuſätze liefern. Zuſätze, welche weder dem einen noch dem andern, ſondern beiden gehören würden; ſo wie es ſich von allen Reſultaten freundſchaftlicher Unterredungen verſtehet, die kein Sokrates anſpinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir beyfallen.

Der erſte Aufſatz beziehet ſich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin, über den Urſprung der Sprache; und ich glaube, was er erweiſen ſoll, erweiſet

weiſet er bündig. Die Sprache kann dem erſten Menſchen durch Wunder nicht mitgetheilet ſeyn. Und folglich? — Man traue dem Verfaſſer nicht zu, daß er nunmehr ſo fort weiter werde geſchloſſen haben: Folglich hat ſich der Menſch die Sprache ſelbſt erfunden. Dieſes würde allerdings ein Drittes überſpringen heiſſen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich geweſen wäre, und ohne Zweifel das iſt, welches diejenigen, die dem Menſchen die Selbſterfindung der Sprache abſprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann den erſten Menſchen ſeyn gelehret worden: er kann eben ſo dazu gelangt ſeyn, wie noch itzt alle Kinder dazu gelangen müſſen. Fragt man: wodurch? durch wen? Durch Umgang mit höhern Geſchöpfen; durch Herablaſſung des Schöpfers ſelbſt:

ſelbſt: können die Vertheidiger dieſer Meynung antworten. Laßt es ſeyn, können ſie ſagen, daß dieſer Umgang, dieſe Herablaſſung ſelbſt ein Wunder war: das, was durch dieſes Wunder bewirket wurde, war doch kein Wunder, und es gieng alles dabey ſo natürlich zu, als es bey Vocalmachung der Kinder noch zugeht. Dieſes, wenn man billig ſeyn will, muß man gelten laſſen. Die Sache iſt nur, daß ſodann die ganze Aufgabe von dem Urſprunge der Sprache, keiner reinen philoſophiſchen Auflöſung mehr fähig iſt; indem der mittlere Fall ſich lediglich durch hiſtoriſche Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philoſoph kann nur höchſtens eine ſehr geringe Wahrſcheinlichkeit dazu beytragen: dieſe nehmlich. Zugegeben, daß die Menſchen die Sprache ſelbſt erfinden können; wenn gleichwol

auf die Erfindung derselben, wie sich vermuthen läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele viele Jahrhunderte vergehen müssen: so war es ja wol der Güte des Schöpfers gemäßer, zum Besten derer welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit durch die in den ältesten Geschichtschreibern aufbewahrte Tradition zuwächst; was für Winke oder Andeutungen hierüber sich in dem Buche finden, das in allem Verstande immer so schätzbar bleibet: dieses aufs Reine zu bringen, wäre auch immer eine sehr interessante Untersuchung. Nur ist es keine Untersuchung für den Philosophen, den nichts nöthigen kann, sich

ſich darauf einzulaſſen. Sobald der Philoſoph erwieſen hat, daß dem erſten Menſchen die Sprache durch Wunder nicht mitgetheilet ſeyn kann; und er nunmehr zeiget, wie und wodurch ſie auf die Erfindung derſelben nicht wohl anders als fallen müſſen, zugleich noch beyfügt, was die Anbauung und Ausbildung dieſer Erfindung erleichtern und beſchleunigen können: ſo hat er nicht allein alles gethan, was man von ihm erwarten darf, ſondern hat auch hinlänglich den Folgerungen vorgebaut, für welche Einige die Hypotheſe des höhern Unterrichts gern brauchen möchten.

Auch der zweyte Aufſatz iſt durch jene nehmliche Aufgabe veranlaßt worden. Er ſollte den Weg bahnen, eine der vornehmſten Schwierigkeiten zu heben, die man gegen die natürliche Entſtehung der

Sprache

Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse; allg meine Begriffe aber nur die Frucht einer mühsamen Abstraction seyn sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sey: so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraction gar nicht bedarf. Denn, gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Theil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nehmlich, wo das Aehnliche sofort in die Sinne fällt, das

das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen seyn, als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammen treffen, ist wol ganz natürlich. Ja früher; Baum ist sichtlich ältern Ursprungs, als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist, und gewiß weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend

gend und Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen

sen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweytes, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kömmt itzt freylich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schrif-

ten (*), in den Zusätzen zu den Briefen über die Empfindungen, (S. 24.) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sey, als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele blos als Zuschauerinn wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne, zu Folge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wol harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers: woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden? beantwortet ist: so ist sie auch dadurch gerechtfertiget

(*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesichte gekommen.

tiget. So nothwendig der Zuſatz wart ſo ſcharfſinnig war die Frage. Auch iſt es nur dieſe Frage, worauf er würde beſtanden haben, wenn er, nach reifrer Ueberlegung, ohne Zweifel die vermeinten zwey Erfahrungen (S. 61.) zurückgenommen hätte.

Und ſo dürften auch wohl, in dem fünften Aufſatze, verſchiedene einzelne Behauptungen richtiger zu beſtimmen, verſchiedene Erfahrungen genauer zu erwägen ſeyn. Z. E. ob es wahr iſt, daß der Zorn zu den vermiſchten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zuſtandes, darein wir durch ihn verſetzt worden, nie ohne Unluſt erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieſer Aufſatz noch immer ſehr ſchätzbar. Der Unterſchied des Objectiven und Subjectiven iſt wichtig, und unſer Verfaſſer iſt we-

nigstens der erste, der es zu erklären gesucht hat, warum die vermischten Empfindungen so angenehm sind, so anziehender sind, als die einfachen angenehmen Empfindungen; welches nur immer blos als unstreitige Erfahrung angenommen worden. —

Man stößt sich nicht an einige unförmliche Posten, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müssen stehen lassen. Man schätzt ihn nach dem, was der Vollendung darinn am nächsten kommt.

Philoſophiſche Aufſätze

von

Karl Wilhelm Jeruſalem:

herausgegeben

von Gotthold Ephraim Leſſing.

Braunſchweig,
in der Buchhandlung des Fürſtl. Waiſenhauſes.
1776.

Der Verfaſſer dieſer Aufſätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit iſt, ſo verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz; ſein Lauf ſchnell. Doch lange leben, iſt nicht viel leben. Und wenn viel denken allein, viel leben iſt: ſo war ſeiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verluſt eines ſolchen Sohnes, kann jeder Vater fühlen. Aber ihm nicht unterliegen, kann nur ein ſolcher Vater.

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag; aber gleichwohl wüßte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte, als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von Einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich, meines Bedünkens, so viel auf alle übrige schliessen läßt. Es war die Neigung, das Talent, mit der sich alle gute Neigungen so wohl vertragen, welches kein einziges Talent ausschließt; nur daß man bey ihm so viele

viele andere Talente lieber nicht haben mag, und wenn man ſie hat, vernachläſſiget.

Es war die Neigung zu deutlicher Erkenntniß; das Talent, die Wahrheit bis in ihre letzte Schlupfwinkel zu verfolgen. Es war der Geiſt der kalten Betrachtung. Aber ein warmer Geiſt, und ſo viel ſchätzbarer; der ſich nicht abſchrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf ſeinen Verfolgungen öfters entwiſchte; nicht an ihrer Mittheilbarkeit verzweifelte, weil ſie ſich in Abwege vor ihm verlor, wohin er ſchlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander ſelten, oder nie, als unter vier Augen, ſprachen:

so war unser Gespräch immer sogleich gefunden. Das Näheste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten Philosophie, deren man sich lieber itzt schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen, irgend eine räthselhafte Erscheinung aufstieß.

In solchen Gesprächen giebt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Vergnügen

gnügen einer Jagd iſt ja allezeit mehr werth, als der Fang; und Uneinigkeit, die bloß daher entſtehet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, iſt Einigkeit in der Hauptſache, und die reichſte Quelle einer wechſelſeitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundſchaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit kränkelnde oder um ihre Geſundheit allzubeſorgte Geiſter dieſe Art von Unterſuchung, dieſe Entwickelung unſerer Gefühle, dieſe Zergliederung des Schönen, ſo gern verſchreyen, war ihm nicht im mindeſten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines ſolchen Ge-

schäffts dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflössen, weil ein zuvoreiliger Kunstrichter dann und wann crude Regeln daraus abstrahiret, schien ihm eine sehr mißliche Sache zu seyn. Und wie sollte es nicht? Man hintergeht, oder ward selbst hintergangen, wenn man die Regeln sich als Gesetze denket, die unumgänglich befolgt seyn wollen; da sie weiter nichts als guter Rath sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was

es

es ſchöpft. Das Studium des menſchlichen Gerippes macht freylich nicht den Mahler: aber die Verſäumung deſſelben wird ſich an dem Coloriſten ſchon rächen.

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig, ſich dieſer junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Menſch er unter den Menſchen war: das wiſſen ſeine übrigen Freunde noch beſſer, als ich. Ich glaube ihnen alles, was ſie davon ſagen. Wer zu deutlichen Begriffen ſich zu erheben gewohnt iſt, kann ja leicht ſich wieder zu klaren herabſtimmen, und es bey dieſen bewenden laſſen. Aber warum wollen einige von ihnen mir nicht glauben? daß dieſer

feurige Geiſt nicht immer ſprüete und loderte, ſondern unter ruhiger und lauer Aſche auch wieder Nahrung an ſich zog; daß dieſes immer beſchäfftigte Herz nicht zum Nachtheil ſeiner höhern Kräfte beſchäfftiget war; und daß dieſen Kopf eben ſo wenig Licht ohne Wärme, als Wärme ohne Licht befriedigten.

Wenn ich auch alſo mit Bekanntmachung dieſer Ueberbleibſel ſeines hellen Verſtandes, weiter nichts ſuchte, als in dem Andenken derer, die ihn liebten, ſein Bild völlig zu ründen: wer wollte mich tadeln? Oder vielmehr, weſſen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verſchmerzen, auf einen kleinen

Dank

Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Werth dieſer Ueberbleibſel mich nicht auch bey denen rechtfertigen ſollte, denen mein junger Freund nichts war, die itzt bloß den Schriftſteller in ihm ſuchen, wozu ich, mehr auf meine, als auf ſeine Gefahr, ihn mache. Ein näheres Wort über dieſen innern Werth erlaube man mir, am Schluſſe derſelben, zu ſagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu: aber wie vieles wünſchte ich, errathen zu laſſen!

Inhalt.

Inhalt.

I.

Daß die Sprache dem erſten Menſchen durch Wunder nicht mitgetheilt ſeyn kann.

II.

Ueber die Natur und den Urſprung der allgemeinen und abſtracten Begriffe.

III.

Ueber die Freyheit.

IIII.

Ueber die Mendelsſohnſche Theorie vom ſinnlichen Vergnügen.

V.

Ueber die vermiſchten Empfindungen.

Zuſätze des Herausgebers.

I. Daß

I.

Daß die Sprache dem erſten Menſchen durch Wunder nicht mitgetheilt ſeyn kann.

I.

Die Sprache iſt durch ein Wunder entſtanden, heißt: ihr Urſprung läßt ſich nicht aus der Vorſtellungskraft der Seele erklären.

Soll der Menſch die Sprache durch ein Wunder empfangen haben, ſo iſt dieß entweder durch ein einziges Wunder oder durch wiederholte Wunder geſchehen; d. i. Gott hat ſie ihm entweder auf eine auſſerordentliche Weiſe, auf einmal mitgetheilt; oder er hat nach und nach, ſo wie ſich die Ideen in der

menſchlichen Seele entwickelt, das Wort zu jeder Idee durch ein neues Wunder hervorgebracht.

Wer von einem Wunder den rechten Begriff hat, daß es nehmlich nichts geringers, als eine neue Schöpfung iſt; indem ein jedes, auch das, welches dem Anſcheine nach das kleinſte iſt, die Wirkung der Kräfte in der Natur hemmet, und ihnen eine ganz neue Richtung und Verbindung giebt; der wird das letzte wol nicht behaupten.

Die Mittheilung der Sprache ſoll alſo durch ein einziges Wunder bewirket worden ſeyn.

Hierbey laſſen ſich nur zwey Fälle denken:

Gott gab den Menſchen entweder ein auſſerordentliches Vermögen, die Spra-

Sprache von ſich ſelbſt zu erfinden; nehmlich er legte entweder in die Seele eine beſondere Kraft, vermöge welcher ſich in ihr die Sprache entwickelte, ſo wie ſich die Ideen durch die Vorſtellungskraft entwickelten; oder er ſetzte den Menſchen auf einmal in den Beſitz der Sprache ſelbſt.

Der erſte Fall iſt unmöglich. Die Seele iſt ein einfaches Weſen, und kann daher nur eine Kraft beſitzen; dieß iſt ihre Vorſtellungskraft.

Der andere aber iſt es nicht weniger.

Eine Mittheilung der Sprache ſelbſt, kann ich mir nur auf zweyerley Weiſe denken; nehmlich, Gott ſetzt den Menſchen entweder in den Beſitz der Sprache, ohne ihm zugleich die durch die

Worte bezeichneten Ideen mitzutheilen, oder er setzt ihn in den völligen Besitz des Denkens und der Rede zugleich.

Diese beiden Fälle schliessen alle übrigen aus.

Bey dem ersten aber fällt das Ungereimte gleich in die Augen. Worte, mit denen keine Ideen verbunden sind, sind keine Worte, es sind nur Töne. Wenn ich mir also auch vorstellen wollte, daß Gott dem ersten Menschen ein ganzes Wörterbuch und eine Sprachlehre vorgelesen, und ihn durch ein Wunder alle Worte in das Gedächtniß gepräget hätte: so war er dadurch der Erfindung der Sprache noch keinen Schritt näher; denn diese Töne waren für ihn nichts bedeutender, als die, welche er den Thieren nachahmte;

ahmte; und die Schwierigkeit iſt noch immer dieſelbe, wie der Menſch darauf gekommen, ſich dieſer unbedeutenden Töne zur Bezeichnung ſeiner Ideen zu bedienen.

Es bleibt alſo nun nur noch der letzte Fall übrig: konnte Gott nehmlich den Menſchen nicht mit dem völligen Gebrauche der Kraft zu denken und zu reden zugleich auf die Welt ſetzen? Konnte er ihm nicht gleich allgemeine, abſtracte Begriffe ꝛc. anerſchaffen, und ihn gleich nach der Schöpfung zu einer Vollkommenheit kommen laſſen, zu der er itzt erſt in der Reife der Jahre gelangt?

Es möchte vielleicht verwegen ſcheinen, die Allmacht hierin einſchränken zu wollen; allein man verſtehe ſich nur recht und man wird finden, daß dieſer Fall

eben ſo widerſprechend als einer der vorhergehenden iſt.

Es iſt hier nicht die Frage: kann Gott Geſchöpfe mit größern Fähigkeiten erſchaffen, als die, welche der Menſch mit auf die Welt bringt? Wer wird das leugnen! Sondern die Frage iſt: konnte Gott den Menſchen, deſſen Weſen in der Kraft beſteht, ſich die Welt vorzuſtellen, mit Vollkommenheiten erſchaffen, zu denen er, vermöge ſeines Weſens, erſt allmälig gelangen konnte? Nur dieß halte ich für unmöglich.

Der Beweis iſt kurz.

Sage ich: Gott ſetzt den Menſchen gleich mit dem völligen Vermögen zu denken auf die Welt, ohne daß er dazu erſt allmälig, wie die andern Menſchen, gelangt,

langt, ſo heißt das: Gott ſchafft die Seele dergeſtalt, daß in ihr Ideen entſtehen, die nicht durch die Vorſtellungskraft der Seele hervorgebracht werden, oder die ihren Grund, weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen ſinnlichen, oder von ſinnlich abſtrahirten Vorſtellung haben.

Sollen ſie aber nicht darinn, nehmlich weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen ſinnlichen Vorſtellung, noch in einer von dieſen ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahirten Idee, ihren zureichenden Grund haben, ſo entſtehen ſie ohne allen zureichenden Grund; folglich ſind ſie unmöglich; oder ich muß wieder annehmen, daß eine jede durch ein beſonders Wunder hervorgebracht würde.

Da es sich also nicht ohne Ungereimtheit denken läßt, daß Gott ein jedes Wort durch ein neues Wunder in der Seele hervorgebracht haben sollte; da er in die Seele keine besondere Kraft legen konnte, durch welche die Sprache wäre hervorgebracht worden; da er ferner dem Menschen das Vermögen zu reden selbst, nicht ohne das Vermögen zu denken mittheilen konnte; dieses aber sich erst nach dem Gesetze der Vorstellungskraft entwikkelt; und diese Fälle alle übrigen ausschlieſſen: so folgt, daß die Sprache dem Menschen durch ein Wunder nicht mitgetheilt seyn kann, sondern daß er selbst der Urheber davon seyn muß. —

Nur wenn wir einen physischen Einfluß des Körpers auf die Seele annehmen, lieſſe sich vielleicht eine Möglichkeit denken,

ten, wie die auſſerordentliche Mittheilung der Sprache hätte bewirket ſeyn können; nehmlich, wenn Gott das Gehirn ſolchergeſtalt organiſirte, daß durch die Fibern, die durch das ſinnliche Objekt erſchüttert wurden, zugleich die Fibern, für das Wort, mit in Bewegung geſetzt, und ſolchergeſtalt die Idee des Wortes zugleich mit der Idee des Objekts der Seele mitgetheilet wäre.

Ich ſehe in dieſer Erklärung nichts widerſprechendes, obgleich große Schwierigkeiten.

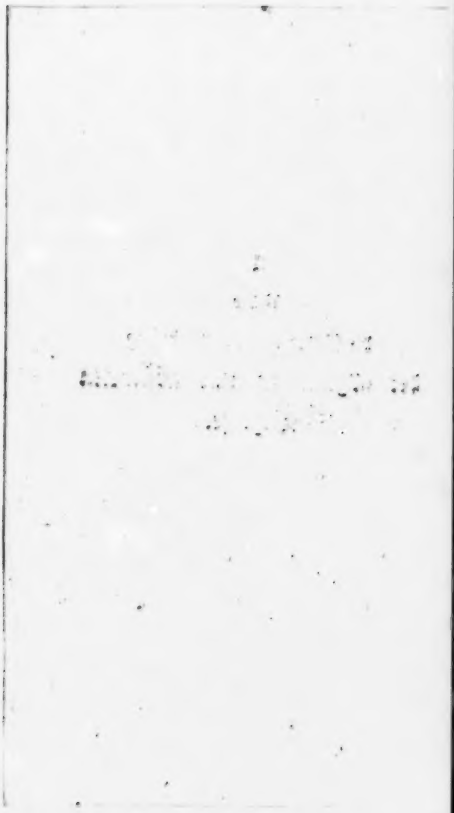
Denn ein jedes ſinnliches Objekt bringt in der Seele mehr als eine Vorſtellung auf einmal hervor; folglich würde auch mehr als ein Wort auf einmal hervorgebracht werden. Z. E. mit der Vorſtellung einer Roſe empfängt die Seele

le zugleich die Vorſtellungen, roth, Geruch, Blatt ꝛc. und alſo würden auch die Wörter, Roſe, roth, Geruch, Blatt ꝛc. in der Seele zugleich hervorgebracht werden. Was für eine Verwirrung würde aber hieraus entſtehen!

Vielleicht würde es eine größere Schwierigkeit ſeyn, ſich aus dieſer herauszuwickeln, als die Sprache ſelbſt zu erfinden.

II.

Ueber die Natur und den Urſprung der allgemeinen und abſtracten Begriffe.



Lieſſe ſich die Natur und der Urſprung der allgemeinen Begriffe nicht folgendergeſtalt erklären?

Nehmlich:

Die Seele hat eine Kraft, vermöge welcher ähnliche Begriffe durch einander hervorgebracht werden.

Geſetzt, daß a. b. c. d. u. ſ. w. ähnliche gleichartige Begriffe ſind, welche die Seele in einer Folge hinter einander empfängt; ſo wird durch b, a; durch c, a. b. durch d, a. b. c. wieder hervorgebracht werden.

Iſt ferner a mit einem ſymboliſchen Zeichen x bezeichnet geweſen, ſo wird x gleichfalls von b. c. d. u. ſ. w. hervorgebracht werden; x aber wird gleichermaßen nicht nur a ſondern auch b. c. d. reproduciren, und alſo nicht nur das Zeichen für a. ſondern auch für b. c. d. u. ſ. w. ſeyn; inſofern dieſe nehmlich mit a. Aehnlichkeit haben.

Nun aber bedienet ſich die Seele beym Denken der ſymboliſchen Zeichen, ohne ſich die bezeichneten Ideen ſelbſt vorzuſtellen; dieß beſtätiget die Erfahrung.

Sie kann alſo auch für a, x; für b, x; für c, x; für d, x; u. ſ. w. denken ohne a. b. c. d. u. ſ. w. ſelbſt zu denken.

Ja ſie kann ſich auch da, wo ſie a. b. c. d. zuſammen denken wollte, x

allein

allein denken, weil x die Stelle von allen vertritt.

Will die Seele demnach etwas von a. b. c. d. prädiciren, das ihnen allen zukömmt, so wird sie, um sich das Denken zu erleichtern, nicht a allein, b allein ꝛc. denken, und es von jedem allein prädiciren, sondern sie wird sich anstatt aller x denken, und es von x prädiciren; und das heißt: sie denkt nach allgemeinen Begriffen.

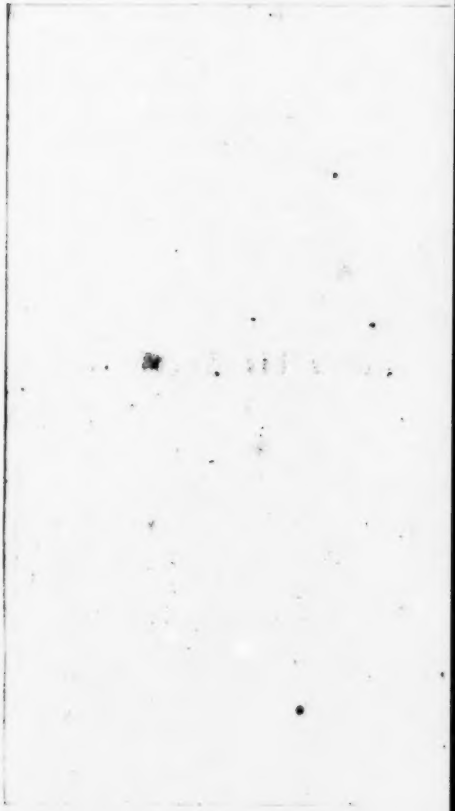
Die Summe hiervon.

Wir haben eigentlich gar keine allgemeine Begriffe, nehmlich in dem Verstande, wie man sie gemeiniglich nimmt. Das, was wir einen allgemeinen Begriff nennen, ist weiter nichts, als ein concreter Begriff, der, weil er in der Seele mit

mehrern Begriffen, die Aehnlichkeit unter einander haben, verbunden gewesen, und diese daher leicht durch ihn hervorgebracht werden können, beym Denken, die Stelle von ihnen allen vertritt, und so der Seele, die sich viele Begriffe auf einmal nicht vorstellen kann, das Denken erleichtert.

III.

Ueber die Freyheit.



Ich erfülle hiermit Ihr Verlangen, Ihnen meine Gedanken über die Freyheit des Menſchen, worüber wir uns neulich mündlich nicht völlig vereinigen konnten, ſchriftlich zu wiederholen.

Der Verfaſſer des Buches über die Belohnungen und Strafen nach Türkiſchen Geſetzen, der dieſen alten Streit wieder rege gemacht, hatte Ihnen noch kein völliges Genüge geleiſtet; und ich muß geſtehn, in Anſehung der Folgen, die man gemeiniglich aus der Lehre von einer abſoluten Nothwendigkeit zieht, ſcheint er mir ſelbſt den Knoten mehr durchſchnitten, als aufgelöſet zu haben. Daß in dieſer Welt, auch bey der Noth-

wendigkeit unserer Handlungen, Belohnungen und Strafen Statt haben können, hat er gründlich dargethan; allein von dem Vorwurfe, daß dadurch aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, daß unser Verhalten in diesem Leben alsdann auf unser Schicksal nach dem Tode keinen Einfluß haben könne, und daß Gott dadurch zur unmittelbaren Ursache alles moralischen Bösen gemacht werde, welches doch die hauptsächlichsten Einwürfe sind, scheint er mir diese Lehre noch nicht völlig befreyet zu haben. Ich glaube aber, daß sie auch hiervon völlig befreyet werden kann, und unterwerfe meine Gedanken hierüber Ihrem Urtheile.

Darüber waren wir zuförderst einig, daß der ganze Streit über die Freyheit unserer Handlungen, von der Frage abhange:

hange: ob wir einige Gewalt über unſere Vorſtellungen haben? ob wir, bloß durch unſern Willen, ſelbſt Vorſtellungen in uns hervorbringen können? oder ob wir wenigſtens die, welche durch die äuſſern Objecte unmittelbar oder mittelbar in uns hervorgebracht ſind, dadurch freywillig ſtärken oder ſchwächen können, daß wir, ohne andern Grund als unſern Willen dazu zu haben, unſere Aufmerkſamkeit auf dieſelben richten, oder davon abziehn? Haben wir eine ſolche Gewalt nicht, ſo mögen wir ſo viele Wendungen machen, als wir wollen, wir mögen uns noch ſo viel hinter den Unterſcheid zwiſchen abſoluter und hypothetiſcher Nothwendigkeit zu verbergen ſuchen, wir ſind nicht frey, unſere Handlungen hängen nicht von uns ab; wir können eben ſo wenig als die Urheber derſelben angeſehn werden, als der Ham-

mer in der Uhr von der Zahl der Stunde, die er schlägt. Was gewinnen wir dabey, wenn wir es noch so viel beweisen, daß unsere Handlungen in einer andern Welt, in einer andern Verbindung der Dinge anders seyn könnten? Die gegenwärtige Verbindung ist einmal da; und ist ohne unser Zuthun da. Hängen nun von dieser unsere Handlungen ab, können sie in derselben unmöglich anders seyn, so ist es für uns eben das, als ob gar keine andere Verbindung möglich wäre, wir sind in beiden Fällen gleich wenig frey. Oder wollen wir den Hammer frey nennen, weil die Uhr anders gestellet seyn, und er dann eine andere Stunde schlagen könnte? —

Dieß alles hat der angeführte Verfasser glücklich aus einander gesetzt, und hierüber waren sie auch mit ihm einig.

Nur

Nur daß wir keine ſolche Gewalt über unſere Vorſtellungen haben, glaubten Sie noch nicht einräumen zu können. Sie wollten dieß lieber für die Gränze unſers Verſtandes betrachten, über die unſer Forſchen nicht reiche. Sie wollten lieber dieſe Gewalt für eine beſondere Kraft unſerer Seele halten, die wir nicht weiter erklären könnten. Sie wollten lieber mit andern Weltweiſen unſer Gefühl hierüber den Ausſpruch thun laſſen, welches Ihrer Meynung nach laut für die Freyheit ſpreche.

Ich will Ihnen dasjenige nicht wiederholen, was bereits längſt hierüber geſagt worden, und womit auch von dem angeführten Verfaſſer, die Wirklichkeit eines ſolchen Gefühls beſtritten, und das Betrügliche deſſelben gezeiget worden iſt. Nur eines erlauben Sie mir noch hinzu-

zusetzen. Welches Gefühl kann gegen die unwidersprechlichen Gründe entscheiden, womit uns die Vernunft alle Gewalt über unsere Vorstellungen abspricht? — Wir sollen das Vermögen haben, selbst in uns Ideen hervorzubringen, und zwar bloß durch unsern Willen; wie läßt sich dieß denken? Unstreitig ist es doch, daß wir nichts wollen können, wovon wir noch keine Idee haben. Sollten wir also bloß durch unsern Willen Ideen in uns hervorbringen, so müßten wir eine Idee von der Idee haben, die wir in uns hervorbringen wollen; das heißt, wir müßten die Idee haben, ehe wir sie haben. Was ist ein Widerspruch, wenn das keiner ist?

Mit der Frage, ob wir nicht wenigstens unsere Vorstellungen dadurch, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, oder

oder davon abziehn, stärken oder schwächen; oder ob wir nicht wenigstens unsere Entschliessungen bloß nach unserm Willen, ohne andern Grund aufschieben können, verhält es sich eben so.

Wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund. Ohne zureichenden Grund können wir auch unsere Aufmerksamkeit weder auf, noch von etwas lenken; ohne zureichenden Grund können wir unsere Entschliessung weder aufschieben, noch beschleunigen. Dieser zureichende Grund muß aber wieder eine Vorstellung unserer Seele seyn; und woher entstand diese? — Auf diese Frage kommen wir immer wieder zurück. Wir mögen die Kette so lang machen, wie wir wollen, am Ende ist das erste Glied immer eine Vorstellung, die durch einen sinnlichen Gegenstand rege gemacht ist.

Einige Weltweise, worunter auch Herr Rautenberg ist, den der angezogene Verfasser zu widerlegen sucht, (den er aber, meiner Einsicht nach, noch nicht völlig widerlegt hat,) haben zwar geglaubt, man könne das Vermögen der Seele, ihre Entschliessung aufzuschieben, oder nicht aufzuschieben, als eine Grundkraft der Seele betrachten, die nicht weiter erkläret werden könne, und wobey wir stehn bleiben müssen. Allein dieß scheint mir in der That eine sehr unsichere Zuflucht zu seyn. Denn wollen wir unserer Seele ein Vermögen beylegen, ohne zureichenden Grund zu handeln, warum sollen die Atomen des Epikur nicht ein gleiches Recht haben? — Wir müssen freylich bey allen unsern Untersuchungen, sowohl in der körperlichen als moralischen Welt, bey gewissen einfachen Kräften stehen bleiben,

die

die wir nicht weiter erklären können, und von denen wir nicht fragen können, warum wirken sie so und nicht anders. Allein wohl gemerkt, bey einfachen Kräften. So lange wir noch nicht darauf gekommen sind, so lange können wir noch immer fragen, warum. Eine einfache Kraft aber nenne ich diejenige, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt; und eine solche einfache Kraft wäre das Vermögen der Seele, unter gleichen Umständen ihre Entschliessung aufzuschieben, und nicht aufzuschieben, gerade nicht. Daher ist auch das Exempel der Schwere, die ich nicht weiter erklären kann, nicht passend. Die Schwere ist eine einfache Kraft, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt. Nehme ich gleiche Massen, oder nehme ich zwey

Massen im luftleeren Raume, so fallen sie mit gleicher Geschwindigkeit. Hier kann ich also nicht weiter fragen, warum? Wie aber, wenn ich sehe, daß in der Luft, zwey Körper von ungleichen Massen, nicht mit gleicher Geschwindigkeit fallen, soll ich denn auch nicht fragen, warum? Ist es denn eine hinreichende Antwort, wenn ich sage, sie fallen verschieden, weil sie eine Kraft haben, verschieden zu fallen? Damit wird sich doch wohl niemand begnügen — Und so verhält es sich gerade mit dieser angeblichen Grundkraft der Seele.

Dieß scheint mir also unumstößlich zu seyn, daß wir die Lehre von der Freyheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniß über den Haufen zu stossen; die Folgen davon

mögen

mögen auch seyn, welche sie wollen. Allein sind denn diese Folgen auch wirklich so schrecklich, als man sie gemeiniglich vorstellet? Dieß lassen Sie uns jetzt untersuchen.

Sind unsere Handlungen nicht frey, sagt man, so hört aller Unterscheid zwischen Tugend und Laster auf; so hört alle Verbindung zwischen unserm gegenwärtigen Verhalten, und unserm Zustande nach dem Tode auf; und so ist Gott die unmittelbare Ursache alles moralischen Bösen, welches wir in der Welt antreffen. — Das lautet freylich schrecklich genug. Aber folgt es dann auch wirklich aus der Lehre von der Nothwendigkeit? Sind die Folgen dieser Lehren wirklich so finster, oder ist es nicht vielleicht die finstere Farbe des Glases, wodurch wir sehn, die sie für uns so finster macht? — Lassen

sen Sie uns das Glas wegwerfen, und ein jedes einzeln mit bloßen Augen betrachten.

Die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen soll zuförderst den Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufheben. — Freylich wenn wir in den Begriff von Tugend, den Begriff von einer Freyheit, den wir selbst nicht recht zu beschreiben wissen, willkührlich mit hinein weben, dann muß freylich der Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufhören, wenn die Freyheit unserer Handlungen aufhört. — Allein gehört er auch mit hinein? Dieß lassen Sie uns erst untersuchen.

Worinn besteht die Tugend? Was ist sie? — Nach dem Begriffe aller vernünftigen Moralisten besteht sie darinn: daß wir dasjenige, was unsere Vernunft

nunft uns als das höchste Gut vorstellet, demjenigen, was uns unsere Leidenschaften als Gut vorstellen, bey unserer Wahl vorziehn, und darnach unsere Handlungen richten; — Kurz, sie ist die Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft. Was heißt dieß aber? Was heißt unsere Leidenschaften durch die Vernunft beherrschen? — Nichts anders, als die dunkeln Vorstellungen unserer Seele zu deutlichen aufklären. Eine jede Leidenschaft setzt die dunkle Vorstellung von etwas Guten oder Bösen voraus, nach dem wir uns sehnen oder das wir verabscheuen. Wir besiegen diese Leidenschaft, wenn wir durch die Vernunft erkennen, daß das, was wir für Gut oder für Böse hielten, weder so gut noch so böse ist, als es uns

zu seyn schien; daß es nicht verdient, dem, was uns unsere Vernunft als Gut oder als Böse vorstellet, vorgezogen zu werden: das heißt, wenn wir unsere dunkelen Vorstellungen zu deutlichen erheitern. Haben wir es einmal dahingebracht, so ist es uns alsdenn unmöglich, daß wir nicht das größere Gut dem geringern vorziehn, daß wir noch nach Leidenschaft handeln sollten. Wir erfahren zwar täglich, daß wir oft etwas nach unserer Vernunft für besser erkennen, und dem ungeachtet unserer Leidenschaft folgen; allein dieß beweist nur, daß unsere dunkle Ideen, so lange sie noch dunkel sind, stärker auf uns wirken, als die deutlichen. Sobald wir aber jene zu deutlichen aufgeklärt haben; sobald wir den Werth von dem, was sich

unsere

unſere Leidenſchaft als Gut vorſtellet, deutlich erkannt, und es alsdann mit dem, was unſere Vernunft als Gut anpreiſet, verglichen haben: ſobald wird es uns unmöglich, der Vernunft noch länger das Gehör zu verſagen; es wird uns unmöglich, jenes noch vorzuziehn. Der Ehrgeitzige, der durch Ungerechtigkeiten ſeine Begierden zu befriedigen ſucht, kann zwar oftmals erkennen, daß die Gerechtigkeit, die Tugend, die er aufopfern will, für ihn ein größeres Verdienſt iſt, als dasjenige, welches er durch dieß Opfer zu erhalten ſucht; und dennoch folgt er ſeinem Ehrgeitze. Allein nur ſo lange, als die gewünſchte Ehre noch eine dunkle Vorſtellung bey ihm iſt. Er ſieht im Geiſte tauſend ſich vor ihm bücken, ihm ſchmeicheln, er

sieht sich mit Pracht umgeben, und diese dunkelen Vorstellungen wirken so stark, bemächtigen sich seiner Seele so sehr, daß die Vernunft umsonst dagegen spricht. Allein sobald die Vorstellungen deutlicher werden; sobald der Ehrgeitzige erkennet, daß diejenigen, welche sich vor ihm bücken, nicht sein Werth, sondern ihr Eigennutz treibt, daß die Schmeicheley ein Opfer niederträchtiger Seelen ist, daß die Pracht, die ihn umgiebt, nicht sein Verdienst ist: dann ist auch der Sieg der Tugend gewiß.

Tugendhaft ist also derjenige, der nach deutlichen; Lasterhaft aber, der nach dunkeln Vorstellungen handelt. Ist aber dieß, so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit unserer Handlungen

lungen der Werth der Tugend gerettet; sie bleibt immer moralische Vollkommenheit, das Laster hingegen moralische Unvollkommenheit. Denn da die Vollkommenheit moralischer Geschöpfe in der Stärke ihrer Vorstellungskraft besteht, und dasjenige, welches die meisten deutlichen Begriffe hat, das vollkommenste ist, die Begriffe aber dadurch, daß sie in einer nothwendigen Reyhe auf einander folgen, weder an ihrer Mannigfaltigkeit, noch Deutlichkeit, etwas verlieren; folglich der Begriff der Freyheit zur Vollkommenheit gar nicht gehört: so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit, derjenige Mensch, der nach deutlichen Begriffen handelt, oder der Tugendhafte, vollkommener, als derjenige, welcher

nach dunkeln handelt, oder der Lasterhafte, und also der Werth der Tugend gerettet.

Dieß vorausgesetzt, ist mir nun auch bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, mein Gewissen kein Räzel mehr. Die Unruhe, der Verdruß, den ich empfinde, wenn ich mich von meinen Leidenschaften habe hinreissen lassen, ist nicht bloß (wie der sogenannte Herr von Joch es erkläret) die Folge, von dem Gefühl einer eingebildeten Freyheit, nicht bloß die Frucht der Erziehung. Auch der, welcher dieß eingebildete Gefühl längst bey sich erstickt hat, der fast von der Nothwendigkeit überzeugt ist, wird nach einer unerlaubten Handlung, sobald er sie dafür erkennet, diesen Verdruß,

diese

diese Unruhe fühlen. Er muß sie nothwendig fühlen, denn sie ist die Folge einer Unvollkommenheit, die er an sich selbst entdecket, und die ihn kränkt, ohngeachtet er weiß, daß er nicht selbst die Ursache davon ist. — Er wird sich nicht strafwürdig finden, aber er wird sich verachten.

So viel scheint mir also wenigstens gewiß zu seyn, daß, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, die Tugend an ihrem innern Werthe nichts verliert. Allein hiermit sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Denn, sagt man, sind unsere Handlungen nothwendig: so fällt wenigstens der Einfluß der Tugend auf unsere zukünftige Glückseligkeit, und das Verhältniß zwischen unserm Wandel in diesem Le-

ben, und unserm Zustande nach demselben, gänzlich hinweg; so haben der Tugendhafte und der Lasterhafte gleiche Rechte, und dieser kann sich mit Grund über seinen Schöpfer beklagen, wenn er in jenem Leben ein unglücklicheres Schicksal, der Tugendhafte hingegen ein glücklicheres geniessen soll.

Dieser Einwurf verdient noch unsere ganze Aufmerksamkeit. Er scheint mir aber auch leicht gehoben werden zu können, wenn wir uns nur erst darüber vergleichen, was wir unter dem Verhältnisse unsers Schicksals nach dem Tode, zu unserm Wandel in diesem Leben, verstehn. Es kömmt nur darauf an, ob wir dabey an willkührliche Belohnungen und Strafen denken, oder an ein allgemeines Wachsthum an Vollkommen-

kommenheit, für alle Menschen, das nur mit dem Grade von Vollkommenheit, welchen ein jeder Mensch in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat, im Verhältnisse steht, und nach demselben verschieden ist. Denken wir uns willkührliche Belohnungen und Strafen, denken wir uns für den Lasterhaften einen wirklichen Uebergang zu einem unglücklichern, unvollkommenern Zustande: dann sind freylich diese Zweifel, ich gestehe es, wenigstens für mich, unauflöslich. Daß wir sagen, Gott konnte nicht anders; Er mußte dieß Uebel, eines größern Guten wegen, zulassen, entscheidet dann nichts. Es zerschneidet den Knoten, aber es löst ihn nicht auf. Herr von Joch sagt zwar, soll ich den Gartenbau unterlassen, weil ich vielleicht im Umgraben einen Regenwurm durch-

ſtoßen kann. Allein dieß Gleichniß iſt nicht paſſend; denn ich war es nicht, der den Regenwurm gerade unter das Eiſen legte, ich ſahe ihn nicht darunter. Auch das Beyſpiel, daß ich es für Gott nicht unanſtändig finde, wenn der Donner einen Menſchen tödtet, beweiſt nichts; der Tod iſt an und für ſich kein Unglück, er iſt nur Uebergang zu einem andern Zuſtande, und es kömmt nur darauf an, wie dieſer Zuſtand beſchaffen iſt.

Ich wiederhole es alſo noch einmal, bey willkührlichen Belohnungen und Strafen bleiben die Zweifel unauflöslich. Gott handelt gegen den Laſterhaften ungerecht. — Aber was haben wir denn auch für Grund zu einer ſolchen Lehre? Streitet ſie nicht vielmehr offenbar mit der Vernunft? Streitet ſie nicht damit

auch selbst alsdann, wenn wir eine Freyheit der menschlichen Handlungen annehmen? — Wir wollen sehn! —

Strafen, wodurch der Mensch in einen unglücklichern unvollkommenern Zustand versetzt wird — Was für ein Gedanke! In der ganzen Natur erhebt sich alles von einer Stuffe der Vollkommenheit zur andern, und der Mensch allein sollte dieser Analogie widersprechen? Aus dem Kern wird der Baum, aus der Blume die Frucht, aus der Raupe der Schmetterling, alles steigt von einem geringeren Grade der Vollkommenheit zu einem höhern, und ein Theil der Menschen sollte zu einem unglücklichern unvollkommenern Zustande übergehn? Wie unwahrscheinlich! —

Aber,

Aber, sagt man, Gott muß strafen, um sein Mißfallen, seinen Abscheu an moralischer Unvollkommenheit zu zeigen. — Und um diesen zu beweisen, soll er eine noch grössere Unvollkommenheit zulassen? — Um seinen Abscheu an dem unvollkommenen moralischen Zustande der Menschen zu beweisen, soll er sie in einen noch unvollkommenern stürzen? — Haben die Verfechter der göttlichen Gerechtigkeit auch hieran gedacht? — Wo ist mehr Unvollkommenheit, in einer sündigen Welt, oder in einer Hölle voll ewiger Strafen? —

Doch dieß ist noch das wenigste, was gegen diese Lehre streitet. Soll ein Theil der Menschen zu einem glücklichern, ein anderer zu einem unglücklichern Zustande übergehn; so müssen doch wenigstens wirk-

wirklich zwey verschiedene Classen unter ihnen seyn, nach denen sich dieser Unterschied richtet; es müssen sich die Grenzen von diesen Classen genau angeben lassen. Wo aber sind diese? Wo ist das charakteristische Kennzeichen, wo die Grenze, welche beide Theile von einander unterscheidet? Was überhaupt Tugend ist, was Laster ist, weiß ich. Welcher Mensch aber unter die Zahl der Tugendhaften, und welcher zu den Lasterhaften gehört, wer kann das bestimmen? Wo hört die Classe von jenen auf; wo fängt die Classe von diesen an? Hier ist nur eine Classe, in welcher alle, vom Tugendhaftesten bis zum Lasterhaftesten, nur durch unmerkliche Stuffen verschieden sind. Keiner ist ganz tugendhaft, keiner, der ganz lasterhaft wärk; keiner, der bloß nach deutlichen,

keiner,

keiner, der bloß nach dunkeln Vorstellungen handele. Die Grenzen von Tugend und Laster lassen sich so wenig bestimmen, als die von Weisheit und Einfalt.

Man sage nicht, daß die unendliche Allwissenheit hierinn weiter sehe, als wir. Freylich sieht sie weiter; aber je weiter sie sieht, je weniger sind auch für sie zwey verschiedene Classen vorhanden. Je weiter sie sieht, je mehr weiß sie, wie fein Tugend und Laster durch einander verwebt, wie unendlich klein die Glieder in der Kette, vom größten Bösewicht bis zu dem ersten Heiligen sind.

Und wo soll Gott nun zu bestrafen anfangen? Wo soll er anfangen zu belohnen? — Soll er nur den bestrafen, der ganz lasterhaft gewesen ist? — So kann er keinen bestrafen. Soll er nur den belohnen,

lohnen, der ganz tugendhaft gewesen ist? — So kann er keinen belohnen.

Man sagt zwar, auch in den Strafen und Belohnungen werden verschiedene Grade seyn; allein dieß hebt die Schwierigkeit nicht. Zwischen dem Uebergange zu einem glücklichern oder zu einem unglücklichern Zustande ist immer ein wesentlicher Unterscheid; zwischen den Menschen läßt sich ein solcher aber nicht bestimmen. Oder glaubt man vielleicht, daß Gott einen ohngefehren Durchschnitt machen, und den, der, wenn ich so reden darf, unter hundert Handlungen, funfzig böse begangen, ewig bestrafen, den aber, der nur neun und vierzig begangen, ewig belohnen werde? Wahrlich, das hieße von Gott auf eine anständige Weise denken!

So

So würden wir urtheilen, wenn auch unsere Handlungen nicht nothwendig wären. Wenigstens lehrt uns dieß die Vernunft. Ob uns die Offenbahrung etwas anders lehret, darauf weiß ich nicht zu antworten. — Wie kann ich eine Frage entscheiden, die, so lange, Leute von Metier beschäftiget hat? — Ob sie Glauben verdient, wenn sie etwas anders lehret? Das werden sie sich selbst schon beantworten.

Sind wir aber hierüber einig, sind wir davon überzeugt, daß der Uebergang zu jenem Leben nur ein allgemeiner Uebergang zu einem höhern Grade von Vollkommenheit ist, der aber, weil nichts ohne zureichenden Grund ist, sich aus dem Grade von Vollkommenheit, den ein jeder Mensch in diesem Leben gehabt,

erklä-

erklären lassen, und nach demselben verschieden seyn muß; so ist auch nun die andere Schwierigkeit, gegen die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen, leicht gehoben. Denn da die Nothwendigkeit, wie wir gesehn haben, die moralische Vollkommenheit nicht aufhebt, die Tugend aber nichts anders, als moralische Vollkommenheit ist, und sich der Grad unserer zukünftigen Vollkommenheit, nach dem Grade unserer gegenwärtigen richtet, so muß auch der Tugendhafte, in jenem Leben, nothwendig zu einem höheren Grade derselben erhoben werden, als der Lasterhafte; folglich bleibt der Einfluß unserer Handlungen auf unser zukünftiges Schicksal, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, und bey einer selbstthätigen Freyheit, derselbe.

Es könnte zwar scheinen, daß auf solche Weise, wenn derjenige der Tugendhafteste ist, der nach den deutlichsten Begriffen handelt, und wenn die Belohnungen, in jenem Leben, sich auch nach diesem Maasse richten sollen, daß, sage ich, auf solche Weise, dem schlauen Bösewichte zu sehr das Wort geredet wird, der seine Bosheit mit vieler Klugheit ausführet, und dabey nach den deutlichsten Begriffen handelt. Allein dieser Zweifel scheint wichtiger, als er es in der That ist; denn je deutlicher die Begriffe des schlauen Bösewichts von der einen Seite sind, je dunkeler müssen sie nothwendig von der andern, je blinder muß nothwendig die Leidenschaft seyn, die ihn dem ohngeachtet hinreißt. Zeigt derselbe viel Klugheit, viel Vernunft, in den Mitteln, die er zur Erreichung seines Zweckes anwendet,

wendet, ſo muß die Vorſtellung des Schein-Guten, welches er ſich zu erreichen beſtrebt, nothwendig um ſo viel dunkeler ſeyn, da ſeine ſonſt ſtarke Vernunft ſie nicht aufzuklären vermag; folglich bleibt ein ſolcher, im Ganzen, doch immer um ſo unvollkommener. Zugleich müſſen wir uns aber auch hüten, nicht jede Güte des Temperaments, nicht jede fromme Einfalt, mit dem Namen der Tugend zu belegen, und für ſie die Belohnung der Tugend zu fordern.

Nach dieſen Begriffen aber, die wir von Tugend und Laſter, und von deren Einfluſſe auf unſer zukünftiges Leben, feſtgeſtellet haben, ſcheint mir nun auch der Laſterhafte ſich mit eben ſo wenig Rechte darüber beklagen zu können, daß

er nach dem Tode mit dem Tugendhaften nicht ein gleiches Schickſal genießt, als ſich der Hurone darüber beklagen kann, daß ihm nicht der Geiſt eines Leibnitz zu Theil worden, und er die Freuden nicht ſchmeckt, die dieſer in ſeinen Betrachtungen gefunden; vornehmlich, wenn wir dabey bedenken, daß Gott nicht zween Menſchen, einen gleichen Grad von Vollkommenheit, eine gleiche Vorſtellungskraft geben konnte, welches mit dem Satze des Nichtzuunterſcheidenden ſtreiten würde.

Es iſt nunmehr nur noch der letzte Zweifel übrig, daß nehmlich, wenn unſere Handlungen nothwendig ſind, Gott ſelbſt die Urſache alles moraliſchen Böſen iſt, welches wir in der Welt antreffen; daß

daß alle Bosheiten, alle Laster, durch ihn selbst geschehn. Allein dieser Einwurf widerlegt sich, nach dem, was wir bereits vorausgeschickt, von selbst. Daß Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, läßt sich zwar nicht läugnen. Da aber das moralische Böse nichts anders ist, als eine Unvollkommenheit, die aus der eingeschränkten Vorstellungskraft der vernünftigen Geschöpfe entsteht; so scheint es mir auch für den Schöpfer nicht unanständiger zu seyn, Wesen zu erschaffen, die aus Mangel von deutlichen Begriffen, ihre Leidenschaften nicht besiegen, als solche, die, aus einer gleichen Ursache, ein Neutonisches Problem nicht auflösen können. Der Grund ist in beyden Fällen derselbe. Ist nun dieses den göttlichen Eigenschaften nicht zuwider, warum soll

es denn jenes seyn? — Denn von den physikalischen Uebeln, die aus dem moralischen Bösen entstehn, ist hier die Rede nicht; diese sind aber auch leichter zu rechtfertigen. Und hat denn die Dummheit der Menschen nicht eben so viele physikalische Uebel in der Welt angerichtet, als die Bosheit? Sollten nicht eben so viele Menschen durch die Unwissenheit eines Arztes, als durch Gift, getödtet seyn? Sollten nicht eben so viele ihr Vermögen durch die Ungeschicklichkeit eines Richters oder Sachwalters, als durch Betrug oder Bestechung verloren haben?

Wollte man aber sagen, warum schafft Gott solche unvollkommene eingeschränkte Geschöpfe? wäre es nicht sei-

ner

ner Weisheit anſtändiger, ſie lieber in ihrem Nichts zu laſſen? So wäre das eben ſo viel gefragt, als: warum ſchafft Gott überhaupt? Vollkommene Geſchöpfe mit uneingeſchränkten Fähigkeiten konnte er nicht ſchaffen. Er, der Schöpfer ſelbſt, iſt nur ganz uneingeſchränkt, ganz vollkommen. War es alſo ſeiner Weisheit nicht zuwider, Engel zu ſchaffen, ſo war es ihr auch nicht zuwider, Huronen und Böſewichter zu ſchaffen. Der Engel und der dümmſte Hurone, der Engel und der größte Böſewicht, ſind alle nur dem Grade nach, alle nur durch unendlich unmerkliche Stuffen von einander unterſchieden. Und iſt denn der niedrigſte Grad von Daſeyn nicht immer noch eine größere Vollkommenheit, als nicht

seyn? Muß ihn der Schöpfer alſo nicht immer noch dem Nichtſeyn vorziehn? —

IV.

IV.

Ueber
die Mendelssohnsche Theorie
vom sinnlichen Vergnügen.

Sie hielten es neulich für Eigenſinn, daß ich mich von der Mendelsohnſchen Lehre vom ſinnlichen Vergnügen, nicht überzeugt geſtehn wollte, ohngeachtet ich Ihnen damals nichts, als mein widerſprechendes Gefühl dagegen anzuführen wußte. Ich will es jetzt verſuchen, dieſen Verdacht von mir abzulehnen. —

Wenn ein Glied, wenn ein Theil des menſchlichen Körpers, läßt Herr Mendelsohn seinen Theokles (*) ſa-

gen, ſanft gereizt wird, ſo pflanzt ſich die

(*) S. den 10ten Brief über die Empfindungen in den philoſophiſchen Schriften.

die Wirkung davon bis auf die äussersten Gliedmaassen fort, alle Gefässe ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. — Dieß thut die sinnliche Lust. Durch sie wird also der Körper in einen Zustand versetzt, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht, das heißt, der ihn zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhebt. Die Seele wird diesen Zustand ihres treuen Gefährten gewahr, und die dunkele aber lebhafte Vorstellung dieser Vollkommenheit ist die Quelle des Vergnügens bey der sinnlichen Lust. — Kurz, das sinnliche Vergnügen entspringt aus der Vorstellung einer

ner verbesserten Leibesbeschaffenheit, oder einer erhöheten Vollkommenheit des Körpers —

Dieß ist die abgekürzte Kette seiner Gedanken — und folgendes sind die Gründe, weswegen ich denselben nicht beytreten zu können glaube.

Zuerst scheint mir diese Lehre mit der Erfahrung zu streiten. Es giebt sinnliche Lüste, mit denen das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit unmittelbar verbunden ist. — Bey denen die Seele selbst im Genusse gewahr wird, daß sie die Kräfte des Körpers vermindern; seiner Fortdauer nachtheilig sind — ihn unvollkommener machen; und dem ungeachtet finden wir Vergnügen an denselben. — Ferner,

es

es giebt sinnliche Lüste, welche die deutliche Vorstellung einer daraus auf die Zukunft zu befürchtenden Unvollkommenheit des Körpers begleiten — von welchen die Seele im Genusse vorausſieht — nach deutlichen Begriffen vorausſieht, daß ſie der Fortdauer des Körpers, ſeiner Realität nachtheilig ſeyn werden, und auch an dieſen findet ſie Vergnügen. Wie läßt ſich dieß mit dem Mendelsſohnſchen Syſtem vergleichen? —

Von der erſten Art der ſinnlichen Lüſte, da nehmlich das Gefühl einer verſchlimmerten Leibesbeſchaffenheit mit dem Genuſſe unmittelbar verbunden iſt, iſt das Vergnügen des Trunkenen, im erſten Anfange der Betäubung — Seine Glieder gehorchen ihm nicht mehr; ſeiner

Spra-

Sprache, ſeiner Sinne iſt er nicht mehr mächtig; und dennoch reißt ihn der Wein im Glaſe, und gewährt ihm Vergnügen — Kann bey dieſem Vergnügen die Vorſtellung einer verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit, einer Vollkommenheit des Körpers zum Grunde liegen? und iſt der Zuſtand, in welchem der Trunkene ſich befindet, ein ſolcher, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirkſamere Realität verſpricht? — Nichts weniger — Er fühlt die Unvollkommenheit ſeines Körpers, die aus der ſinnlichen Luſt entſpringet, unmittelbar.

Von jener Art ſinnlicher Luſt, da nehmlich die deutliche Vorſtellung einer aus der ſinnlichen Luſt für den Körper zu erwartenden Unvollkommenheit dieſelbe begleitet, iſt das Vergnügen des Wollüſt-

lüstlings. Er weiß — traurige Erfahrungen haben es ihn gelehrt — was für ein Gift der übermäßige Genuß seiner Lüste seinem Körper bereitet. Er weiß, daß sie seine Gebeine zernagen, seine Kräfte verzehren — er weiß es deutlich. Dieser Gedanke kann ihn selbst mitten in dem Genuß der Wollust begleiten, und dennoch tödtet er das Vergnügen derselben nicht. Nach der Theorie des Theokles müßte er es aber nothwendig tödten; denn, soll die dunkele Vorstellung einer Vollkommenheit des Körpers, die sich die Seele, aus dem Zustande, worinn der Körper durch die sinnliche Lust gesetzt wird, verspricht, das Vergnügen erzeugen; so muß es nothwendig verschwinden, sobald die deutliche Vorstellung einer, aus eben diesem Zustande, zu erwartenden Unvollkommenheit in der Seele entstehet.

ſtehet. Die Seele kann nicht zugleich etwas nach dunkeln Begriffen für Vollkommenheit erkennen, was ſie nach deutlichen Begriffen als eine Unvollkommenheit anſieht. Die dunkeln Vorſtellungen hören auf, ſobald die Seele ihre Begriffe zu deutlichen aufkläret; das Vergnügen, welches aus der dunkeln Vorſtellung der Seele entſteht, daß der Zuſtand, worein der Körper durch die ſinnliche Luſt verſetzet wird, der Vollkommenheit deſſelben zuträglich ſey, muß alſo nothwendig verſchwinden, ſobald die Seele deutlich erkennet, daß er denſelben zerſtören, oder unvollkommener machen würde. Die Erfahrung aber lehrt das Gegentheil.

Theokles hat zwar ſelbſt dieſe Schwierigkeit am Ende ſeines Briefes berühret: der gegenwärtige Augenblick des Genuſſes, ſagt er, iſt wenigſtens mit

dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verbunden, wenn gleich die Folgen oft schrecklich sind. Allein, wenn ich anderst seine Theorie recht gefaßt habe, so hebt dieß die Schwierigkeit nicht. Denn was versteht Theokles unter dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit? — Ist es nicht, nach seiner eigenen Erklärung, die dunkele Vorstellung eines Zustandes, welcher dem Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Läßt sich hiervon aber etwas auf den Trunkenbold oder den Wollüstling anwenden? — Kann der Zustand, der dem Wollüstigen, nach deutlichen Begriffen, die Zerstörung seines Körpers verkündiget, kann dieser ihm zu gleicher Zeit mehr Fortdauer, mehr Thätigkeit versprechen? — Unmöglich! — Das Vergnügen soll eben aus der Vorstellung

ſtellung der heilſamen Folgen entſpringen, die der gegenwärtige Zuſtand verſpricht; wie kann alſo das Vergnügen noch beſtehn, wenn die Seele erkennet, daß die Folgen ſchrecklich ſeyn werden? —

So lange wir alſo nicht wieder von der Erklärung abgehn, die Theokles ſelbſt von dem, was er unter einer verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit verſteht, gegeben hat, und immer dabey an die dunkele Vorſtellung eines Zuſtandes denken, welcher der Seele für den Körper eine längere Fortdauer, eine wirkſamere Realität verſpricht, ſo lange ſcheint mir die Theorie des Theokles mit der Erfahrung nicht vereiniget werden zu können. Wir dürfen aber nicht wieder davon abgehen, wenn wir nicht, anſtatt einer neuen Erklärung, uns mit einem neuen Worte begnügen wollen.

Doch dieß sind die Schwierigkeiten noch nicht alle, denen mir diese Lehre unterworfen zu seyn scheint. Es ist noch eine andere übrig, die mir noch unauflöslicher ist.

Das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewährt, entspringt nach dieser Lehre aus der dunkeln Vorstellung, daß der Zustand, worein der Körper durch dieselbe versetzet worden, die Fortdauer, die Thätigkeit desselben befördern werde. Allein — lassen Sie uns wohl auf diese Frage merken — Woher erfährt es die Seele, daß der Körper in einen solchen Zustand versetzet worden ist? — Die Schwierigkeit, die hieraus entsteht, ist größer, als sie zu seyn scheint. — Die Vermischung der Gefässe, die harmonische Spannung der Nerven, die durch den Genuß der sinnlichen Lust veranlas-

set

ſet wird, und die Vollkommenheit des Körpers befördern ſoll, kennet die Seele nicht; ſie ſind ihr verborgen; ſie kann alſo nicht anders, zu der Vorſtellung der verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit oder der Vollkommenheit des Körpers gelangen, als durch das angenehme Gefühl ſelbſt; durch dieß wird ſie erſt auf jene geführt. Und dieß ſtimmt auch mit der Theorie des Theokles überein. Die Seele wird, ſagt er, einen behaglichern Zuſtand ihres getreuen Gefährten, des Körpers, gewahr, und von dieſem macht ſie auf die verbeſſerte Leibesbeſchaffenheit, auf die Vollkommenheit deſſelben den Schluß. — Allein, was iſt dieß Behagliche? — Iſt es nicht das Vergnügen, welches aus der ſinnlichen Luſt entſteht, ſelbſt? — Geht nun aber das Gefühl

des Behaglichen, des Angenehmen, oder, welches daſſelbe iſt, das Vergnügen, welches die ſinnliche Luſt gewähret, der Vorſtellung der verbeſſerten Leibesbeſchaffenheit, der Vorſtellung von der Vollkommenheit des Körpers vorher; wird die Seele erſt durch jenes, auf dieſe geführt; ſo kann auch dieſe von jenem die Quelle nicht ſeyn. Das was nur eine Folge iſt, kann nicht die Urſache erklären, folglich kann auch die dunkele Vorſtellung von der Vollkommenheit des Körpers die Urſache des Vergnügens nicht ſeyn, welches aus der ſinnlichen Luſt entſpringet.

V.

Ueber
die vermiſchten Empfindungen.

Sie erlauben es mir, Sie noch länger mit meinen philoſophiſchen Einfällen zu unterhalten; ich fahre alſo damit fort. In meinem letzten Briefe habe ich Ihnen meine Gedanken über die Mendelsſohnſche Theorie vom ſinnlichen Vergnügen vorgelegt; vergönnen Sie mir, daß ich Ihnen heute einige Anmerkungen über die Lehre dieſes vortrefflichen Mannes, von den vermiſchten Empfindungen mittheilen darf.

Die Lehre, daß die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind; daß das Vergnügen, welches ſie verurſachen, aus dieſer Vermiſchung entſteht, oder daß, wie Hr. M. ſich ausdrückt, ein bitterer

Tropfen in den Honig des Vergnügens uns denselben noch angenehmer macht; scheint mir, nach dem eigenen System dieses scharfsinnigen Weltweisen, noch einer genaueren Bestimmung zu bedürfen.

Herr M. hat den Satz, daß die vermischten Empfindungen angenehm sind, allgemein gemacht; und ihn nur dahin eingeschränkt, wenn sich die verschiedenen Empfindungen nicht gerade widersprechen. Diese Einschränkung ist, wenn sie gehörig erkläret wird, richtig und fruchtbar; allein, wenn ich nicht irre, so ist sie doch noch nicht deutlich genug bestimmt — denn was sind Empfindungen, die sich gerade widersprechen? — auch ist sie nicht die einzige. In verschiedenen Fällen läßt sie sich vortrefflich anwen-

anwenden. Z. E. die Empfindung, die die Vollkommenheit eines Gegenstandes und das Unglück deſſelben verurſachet, iſt angenehm, denn die Liebe, die aus der Vorſtellung der Vollkommenheit, und die Unluſt, die aus der Vorſtellung des Unglücks entſpringet, widerſprechen ſich nicht. Dahingegen iſt die Empfindung, die die Vorſtellung moraliſcher Gebrechen, die wir an einem geliebten Gegenſtande gewahr werden, erregt, unangenehm; denn die Vorſtellung der Vollkommenheiten auf der einen, und der Fehler auf der andern Seite erzeuget Empfindungen, die gerade mit einander ſtreiten. Hierher gehört auch die Eiferſucht, die aus Liebe und Haß, zwey ſich ganz widerſprechenden Empfindungen, zuſammen geſetzt, und daher gleichfalls unangenehm iſt.

In andern Fällen aber leidet dieſe Einſchränkung keine Anwendung. Die Empfindung, die aus einem gegenwärtigen Glücke, und der Erinnerung eines vergangenen Unglücks entſteht, iſt angenehm; ſie iſt aus Freude und einem Zuſatze von Schmerz oder Betrübniß vermiſcht. Sind aber Freude und Betrübniß nicht eben ſowohl einander entgegen geſetzt, als Liebe und Haß? — Ferner, die Erinnerung eines vergangenen Unglücks, bey einer gegenwärtigen Freude, verurſacht eine angenehme Empfindung; warum bringt aber die Erinnerung eines vergangenen Glücks, bey einem gegenwärtigen Unglücke nicht eine gleiche Wirkung hervor? — Die Vermiſchung iſt dieſelbe, und dennoch iſt die Wirkung gerade die entgegengeſetzte. Ein gegenwärtiges Unglück wird durch die Erinnerung

des

des verflossenen Glückes nur noch verbittert; daß in diesem Falle die Empfindung der Unlust, und in jenem die Empfindung des Vergnügens, gegenwärtig, und also die lebhafteste ist, kann hiervon die Ursache nicht seyn. Dieß könnte zwar eine Verschiedenheit in dem Grade des Vergnügens verursachen, nicht aber eine völlig verschiedene Wirkung hervorbringen.

In diesen und andern Fällen reicht diese Einschränkung also nicht zu. Auch hat der scharfsinnige Verfasser, wenn ich nicht irre, sich dadurch, daß er sie für die einzige erkannt, verleiten lassen, vermischte Empfindungen zu den angenehmen zu zählen, von denen wir vielleicht bey genauerer Untersuchung finden werden, daß sie dahin nicht gehören. Zum Exempel, den Zorn — auch den Zorn, eine vermischte

mischte Empfindung, die aus der angethanen Beleidigung und der Vorstellung der Rache, die für den Zornigen das höchste Gut ist, entsteht, rechnet Hr. M. zu den angenehmen vermischten Empfindungen. Allein wäre der Zorn eine angenehme Empfindung, eine solche, die in uns Vergnügen erregt, so würden wir uns auch bey kaltem Blute, an den Zustand, in den wir durch denselben versetzt worden, mit Vergnügen erinnern; wir würden uns nach demselben sehnen — Wer aber hat jemals ein solches Verlangen gespürt? — Die Empfindung des Mitleidens ist uns auch in der Erinnerung angenehm, auch bey kaltem Blute suchen wir dieselbe öfterer in uns zu erneuern. Des Zustandes hingegen, darinn wir durch den Zorn gesetzt worden sind, erinnern wir uns nie ohne Unlust. — Daß im

Zorne

Zorne die Vorstellung der Rache dem Zornigen angenehm ist, bleibt zwar unstreitig gewiß. Allein dieß beweist nur, daß es überhaupt keine völlig unangenehme Empfindung giebt; nicht aber, daß ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret, oder daß das Vergnügen aus der Vermischung des Unangenehmen mit dem Angenehmen entstehet.

Eben so wenig scheint mir die Empfindung, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit, und der damit verbundenen Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit entsteht, (die Herr M. gleichfalls hierher rechnet) mit hierher gezählet werden zu können. Nicht zu gedenken, daß hier zwey Empfindungen vorhanden sind, die einander gerade widersprechen, nehmlich die Empfindungen, die

durch

durch die Vorstellung einer Vollkommenheit, und der, von einer gleichartigen Unvollkommenheit erzeuget wird; so scheinet mir der Satz, daß das Vergnügen über eine Vollkommenheit durch die Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit vermehret werde, zu sehr mit dem Gefühle und der Erfahrung zu streiten. Ein gemeines Beyspiel mag dieß erläutern. Wenn ich in den Werken eines großen Mannes eine Wahrheit, der ich selbst nachgedacht, deutlich entwickelt finde, wenn ich die Schwierigkeiten, die dabey waren, glücklich überwunden sehe, so werde ich zwar auch alsdann Vergnügen empfinden, wenn ich meine Gedanken verworfen, und die Wahrheit auf einem ganz andern Wege entdecket sehe, als auf dem ich sie zu finden glaubte. Allein wird das Vergnügen nicht größer seyn, wenn

ich

ich meine Gedanken bestätiget, wenn ich finde, daß ich selbst schon auf dem rechten Wege die Wahrheit zu entdecken gewesen bin? — Mir scheint dieß ausser Streit — und gleichwol müßte es nach der Theorie des Hrn. M. gerade umgekehrt seyn, da ich in diesem Falle zugleich die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit, in jener aber meiner Unvollkommenheit erhalte.

Wie weit das Vergnügen über die Vorstellung der unendlichen Eigenschaften Gottes, welches Hr. M. zum Beweise anführt, durch die Erwägung unserer Schwachheit und Unvollkommenheit erhöhet werde, will ich nicht entscheiden; allein dieß Beyspiel scheint mir, in dem gegenwärtigen Falle nichts entscheiden zu können. Schwachheit und Unvollkommenheit in diesem Verstande ist ein relati-

ver Begriff, und setzt einen Maaßstab voraus, nach dem wir uns messen. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind aber so weit über uns erhaben, daß zwischen denselben und unsern eingeschränkten Fähigkeiten, alle Vergleichung aufhört. Sie sind kein Maaßstab für unsere Kräfte. Wir sehn das Eingeschränkte unserer Natur, wenn wir es mit der unendlichen vergleichen, nicht als Unvollkommenheiten an, folglich verursacht uns die Betrachtung derselben, in diesem Falle auch keine Unlust. —

Die Einschränkung, daß sich die vermischten Empfindungen, wenn sie angenehm seyn sollen, nur nicht widersprechen müssen, scheint mir also allein nicht hinreichend zu seyn. Die Gedanken des Hrn. M. selbst, haben mich auf zwo andere geleitet, die mir die Materie zu erschöpfen

ſchöpfen ſcheinen, und zugleich, wenn ich nicht irre, auf die Urſache führen, warum die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind, warum ein Zuſatz von Unluſt das Vergnügen vermehre —

Sie ſind folgende:

1) Die vermiſchten Empfindungen erregen Vergnügen, wenn das Uebel, oder die Unvollkommenheit, deren Vorſtellung die Unluſt verurſacht, objectiv iſt; ſie hören aber auf, angenehm zu ſeyn, wenn das Uebel ſubjectiv iſt.

2) Sie ſind nicht angenehm, wenn die Unvollkommenheit zwar objectiv iſt, aber mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes, die die angenehme Empfin-

dung erregen, ſtreitet, dieſelben vermindert.

Dieß letzte iſt die Einſchränkung, die Hr. M. gemacht, nur iſt ſie, wenn ich nicht irre, ſo, deutlicher beſtimmt.

Die Erfahrung ſtimmet mit dieſen Einſchränkungen vollkommen überein — Der Zorn gehört nicht mit zu den angenehmen Empfindungen. Warum? das Uebel, die angethane Beleidigung, welche die Unluſt erregt, iſt ſubjectiv, ſie betrifft uns ſelbſt. So verhält es ſich auch mit der Empfindung, die die Vorſtellung einer Vollkommenheit und die Betrachtung unſerer eigenen Unvollkommenheit erregt. Sie iſt gleichfalls nicht angenehm, denn auch hier iſt die Quelle der Unluſt ſubjectiv. — Ferner die Erinnerung eines vergangenen Leidens verſüßt

ſüßt eine gegenwärtige Freude, denn das vergangene Leiden iſt objectiv. Iſt die Vermiſchung aber umgekehrt, ſo iſt die Empfindung nicht angenehm, weil alsdenn die Quelle der Unluſt, das gegenwärtige Leiden ſubjectiv iſt.

So glaube ich auch die verſchiedenen Schattirungen des Mitleidens, aus dieſer Einſchränkung, beſſer als gewöhnlich, erklären zu können. Das Mitleiden iſt eine vermiſchte Empfindung, die aus dem Vergnügen über die Vollkommenheiten eines Gegenſtandes, und der Unluſt über das Unglück deſſelben beſteht, und iſt daher angenehm, weil das Uebel, welches die Unluſt erregt, objectiv iſt. Allein das Mitleiden iſt nicht alles von einerley Art; es erregt nicht immer Vergnügen. Stehn wir mit der unglückli-

chen geliebten Perſon in zu naher Verbindung, hängt unſer Glück von dem ihrigen ab, ſo iſt die Empfindung, die das Unglück derſelben in uns erregt, wie wir täglich erfahren, nicht angenehm — und warum? — weil alsdenn das Uebel zugleich ſubjectiv wird. Daher iſt das Vergnügen des Mitleidens nie reiner, als wenn wir es bey theatraliſchen Vorſtellungen empfinden; weil ſich alsdann gar kein Zuſatz von ſubjectiven Uebel mit in dieſelbe miſcht.

Auch wenn das Uebel ſo beſchaffen iſt, daß es einen Ekel erregt, ſo verſchwindet das Vergnügen des Mitleidens. Die Urſache davon iſt ebenfalls in der erſten Einſchränkung zu ſuchen, weil nehmlich der Ekel ein ſubjectives

Uebel

Uebel ist. — Vielleicht liesse sich dieß auch auf den Streit anwenden, in wie ferne der körperliche Schmerz ein angenehmes Mitleiden erregen kann, und in wie fern er daher im Trauerspiele zu gebrauchen ist. Er wird nehmlich nach dieser Theorie, nicht bey allen Menschen eine gleiche Empfindung hervorbringen (und dieß ist auch wohl die Ursache, warum so lange über dessen Wirkung gestritten worden ist.) Es giebt Menschen, deren Vorstellungen so lebhaft, deren Nerven so reizbar sind, daß die bloße Vorstellung des Schmerzens, in ihnen dieselbigen Schmerzen erregt. Für diese kann das Mitleiden, das körperliche Schmerzen erreget, nicht angenehm seyn, da es vielleicht bey andern, die diese Lebhaftigkeit und Reizbarkeit nicht besitzen, angenehm ist;

denn bey dieſen erregt die Vorſtellung des Schmerzens ein ſubjectives Uebel, da daſſelbe hingegen bey andern nur objectiv iſt.

Die andere Einſchränkung, unter welcher die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind, wenn nehmlich das Uebel nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes ſtreitet, iſt ebenfalls durch die Erfahrung beſtätiget.

Das Mitleiden iſt eine angenehme Empfindung, denn das Unglück ſtreitet nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes, den wir lieben. Dahingegen erregt die Vorſtellung der Fehler, die wir an einer Perſon, die wir lieben, entdecken, Unluſt, weil dadurch ihre Vollkommenheit vermindert wird. —

Die

Die Eiferſucht iſt von allen vermiſchten Empfindungen die unangenehmſte, denn ſie iſt es auf doppelte Art. Die Untreue ſtreitet mit den Vollkommenheiten, die wir liebten, und iſt zugleich mit einem ſubjectiven Uebel verbunden, indem ſie uns der Gegenliebe beraubt. —

Ich habe geſagt, daß uns dieſe Einſchränkungen vielleicht auf die Urſache leiten könnten, warum die ſogenannten vermiſchten Empfindungen angenehm ſind. Ich will es jetzt verſuchen, dieſen Weg zu entwerfen.

Die Seele ſucht die Erweiterung ihrer Vorſtellungskraft, ihre Vollkommenheit. Dieß iſt ihr erſter Trieb — Je mehr ein Gegenſtand ihr Vorſtellungen

darbietet, je mehr derselbe ihre Kräfte übet, ohne sie zu ermüden, je mehr findet sie Gefallen an demselben. — Auch die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes, oder die verneinenden Prädicate gewähren ihr in gewissen Betracht Vergnügen, denn sie erweitern ihre Vorstellungskraft; wie Hr. M. vortrefflich gezeiget. Allein dieß ist noch nicht alles. Die Seele findet nicht nur Gefallen an ihnen, weil sie überhaupt Prädicate sind; sondern oftmals eben darum, weil sie verneinende Prädicate sind. Wenn nehmlich die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes oder die verneinenden Prädicate, nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes unmittelbar streiten, wenn sie die bejahenden Prädicate nicht aufheben, so vermehren

sie

sie die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen in der Vorstellung, sie gewähren der Seele mehr Beschäftigung, folglich vergrößern sie das Vergnügen — Deutlicher: die Ursache, warum uns ein Gegenstand gefällt, warum die Vorstellung desselben die Seele vergnügt, ist seine Vollkommenheit, oder die Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung der Prädicate; weil diese die Seele beschäftigen, ohne zu ermüden. Kommen zu den bejahenden Prädicaten verneinende, wodurch die Uebereinstimmung nicht aufgehoben wird, so wird die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung vermehrt, die Beschäftigung, welche die Seele daran findet, wächst, und wächst um so viel mehr, eben darum, weil diese hinzukommende Prädicate verneinend sind. Denn weil

sie

ſie verneinend ſind, ſo ſind ſie auch von den andern um ſo vielmehr verſchieden; daher wirken ſie auf die Seele auf eine ganz verſchiedene Art, machen ganz verſchiedene Eindrücke auf ſie, bewegen die Seele ſo viel mehr. Die Seele wird durch ſie eine Fähigkeit zu ſo verſchiedenen Vorſtellungen, zu ſo verſchiedenen Empfindungen in ſich gewahr, — ſie fühlt ſich vollkommener, folglich wächſt das Vergnügen, welches ſie an der Vorſtellung findet.

Sind die verneinenden Prädicate aber ſo beſchaffen, daß ſie mit den bejahenden ſtreiten, ſo wirken ſie dieß Vergnügen nicht; denn alsdann heben ſie die Uebereinſtimmung auf, ohne

ne die Mannigfaltigkeit zu vermehren, und ein verneinendes Prädicat tritt an die Stelle des bejahenden.

Dieß iſt, wenn ich nicht irre, die Urſache, warum die vermiſchten Empfindungen angenehm ſind, worinn ein Zuſatz von Unluſt das Vergnügen vermehrt, und zugleich, warum daſſelbe verſchwindet, wenn die verneinenden Prädicate mit den bejahenden ſtreiten.

Die bereits angeführten Beyſpiele der verſchiedenen Empfindungen, welche das Unglück eines geliebten Gegenſtandes, und die Fehler deſſelben erregen, beſtätigen dieß. Das Unglück ſtreitet nehmlich nicht mit den Vollkommenheiten des geliebten Gegenſtandes, und vermehrt alſo die Mannigfaltigkeit in

der

der Vorstellung, ohne die Uebereinstimmung aufzuheben; folglich gewährt es Vergnügen. Ein moralischer Fehler hingegen, den wir an einem geliebten Gegenstande entdecken, gewährt uns Unlust, weil der Fehler ein verneinendes Prädicat ist, das mit den bejahenden streitet, folglich die Uebereinstimmung aufhebt.

Doch auch dieses ist noch nicht allgemein. Es giebt selbst Fehler und moralische Schwachheiten, die wir nicht nur verzeihn, sondern die wir sogar gerne sehn, wenn sie nehmlich aus einer guten Eigenschaft entspringen, oder wenigstens nicht mit den guten Eigenschaften streiten. Auch dieß glaube ich daraus erklären zu können, daß durch solche Schwachheiten die Mannigfaltigkeit

keit in dem Charakter vermehret, die Uebereinſtimmung aber nicht aufgehoben wird.

Ja, wenn ich nicht irre, ſo liegt auch hierinn mit der Grund, warum wir in Gedichten, wo wir von dem Einfluſſe abſtrahiren, den die guten Eigenſchaften oder die Schwachheiten eines Charakters auf unſere und anderer Menſchen Glückſeligkeit haben, warum wir, ſage ich, da überhaupt mehr Gefallen an guten Charakteren, die mit Schwachheiten vermiſcht ſind, als an ganz vollkommenen finden. Ein von allen Seiten vollkommener Charakter hat nehmlich zu viel Einförmiges, ein vermiſchter hingegen iſt mannigfaltiger, folglich macht die Vorſtellung deſſelben mehr Vergnügen; doch müſſen die

Schwach-

Schwachheiten deſſelben klein ſeyn, ſie müſſen aus guten Eigenſchaften entſpringen; alsdenn gleichen ſie den Diſſonanzen in der Muſik, die ſich in Harmonie auflöſen.

Die erſte und hauptſächlichſte Quelle des Vergnügens, welches die vermiſchten Empfindungen verurſachen, iſt alſo die vermehrte Mannigfaltigkeit der Vorſtellung. Es laſſen ſich hieraus noch verſchiedene Bemerkungen in Anſehung unſerer Empfindungen erläutern, die vielleicht ſonſt nicht zu erklären ſind. — Wir bemerken, daß wir mehr Mitleiden mit dem Unglücke eines geliebten Gegenſtandes fühlen, wenn das Unglück, das ihn betrifft, eine Folge ſeiner guten Eigenſchaften

ſchaften iſt, wenn er ſich durch dieſelben das Unglück zuzieht; als wir fühlen, wenn ihn daſſelbe durch einen Zufall betrifft. Ein gerechter Mann, der das Opfer ſeiner Tugenden wird, iſt für uns rührender, als er ſeyn würde, wenn er bey eben den Tugenden in ein eben ſo großes Unglück, durch einen bloſſen Zufall, gerathen wäre; und eine Clariſſe oder Miß Sara würden uns weniger wollüſtige Thränen koſten, wenn ſie von ihren Verführern mit Gewalt aus den Armen ihres Vaters geriſſen worden, als nun, da eine Zärtlichkeit, die ſie in unſern Augen noch liebenswürdiger macht, ihr Unglück verurſacht. — Woher dieſes? — Sollte nicht die Urſache davon darinn zu ſuchen ſeyn, daß durch dieſe Verbindung des Unglücks mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes, die Mannigfaltigkeit

in der Vorstellung mehr Uebereinstimmung erhält, und daher die Vollkommenheit der Vorstellung vermehret wird? —

Ausser dieser Hauptquelle, woraus das Vergnügen der vermischten Empfindungen entspringt, würden sich vielleicht nach genauerer Untersuchung bey jeder vermischten Empfindung noch besondere Quellen entdecken lassen, die sich mit in den Strom des Vergnügens ergiessen und denselben vermehren. So mischt sich z. E. bey dem Mitleide noch das Vergnügen über eine subjective Vollkommenheit, die wir an uns entdecken, mit in die Empfindung. Wir sehn nehmlich das Theilnehmen an dem Unglücke anderer als eine Vollkommenheit des menschlichen Herzens an, und freuen uns, in uns selbst diese Vollkommenheit zu finden. ꝛc.

Da

Da diese besondern Quellen des Vergnügens den vermischten Empfindungen aber nicht als solchen zukommen, so gehört die Untersuchung davon auch nicht hieher. —

Fassen wir nunmehr die ganze Lehre von den vermischten Empfindungen ins Kurze zusammen, so wird folgendes die Summe davon seyn.

1) Die Seele sehnt sich darnach, durch Vorstellungen bewegt zu werden. Sie sucht die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft — ihre Vollkommenheit.

2) Alles, was diesen Endzweck befördert, verursacht ihr Vergnügen.

3) Daher liebt sie das Mannigfaltige. — Sie findet Vergnügen an Gegenständen, woran sie viele Prädicate entdeckt.

4) Auch verneinende Prädicate gewähren ihr, in gewissem Verstande, Vergnügen, weil auch diese ihre Vorstellungskraft erweitern.

5) Nur müssen sie nicht subjectiv seyn, es müssen nicht Unvollkommenheiten seyn, die sie an sich selbst entdecket.

6) Sind sie nur objectiv, so können sie sogar das Vergnügen, welches die Seele an der Vorstellung eines Gegenstandes findet

det, vermehren, weil ſie durch den anſcheinenden Contraſt, den ſie mit den bejahenden Prädicaten machen, mehr Mannigfaltigkeit in die Vorſtellung bringen, und der Seele mehr Beſchäftigung geben.

7) Doch müſſen ſie, um dieſe Wirkung hervorzubringen, ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie nicht mit den bejahenden ſtreiten.

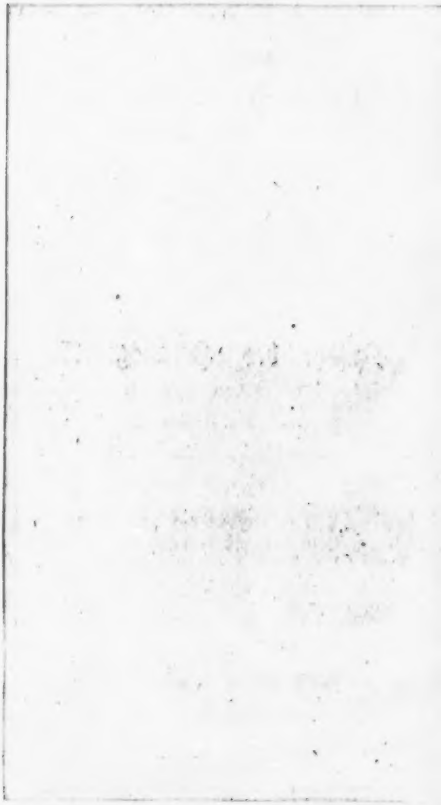
8) Daher ſind die Empfindungen, die aus der Vorſtellung einer Vollkommenheit und eines damit verknüpften Uebels entſtehn, oder die vermiſchten Empfindungen angenehm.

9) Doch nur alsdenn, wenn das Uebel nicht ſubjectiv iſt (6) und

10) nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenſtandes ſtreitet.

Zuſätze

Zusätze des Herausgebers.



Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unsrer Gespräche gewesen. Wenn ich mich itzt auf alles besinnen könnte, was darüber abgeredet worden: so könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zusätze liefern. Zusätze, welche weder dem einen noch dem andern, sondern beiden gehören würden; so wie es sich von allen Resultaten freundschaftlicher Unterredungen verstehet, die kein Sokrates anspinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir beyfallen.

Der erste Aufsatz beziehet sich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin, über den Ursprung der Sprache; und ich glaube, was er erweisen soll, er-

weiset er bündig. Die Sprache kann dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgetheilet seyn. Und folglich? — Man traue dem Verfasser nicht zu, daß er nunmehr so fort weiter werde geschlossen haben: Folglich hat sich der Mensch die Sprache selbst erfunden. Dieses würde allerdings ein Drittes überspringen heissen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich gewesen wäre, und ohne Zweifel das ist, welches diejenigen, die dem Menschen die Selbsterfindung der Sprache absprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann den ersten Menschen seyn gelehret worden: er kann eben so dazu gelangt seyn, wie noch itzt alle Kinder dazu gelangen müssen. Fragt man: wodurch? durch wen? Durch Umgang mit höhern Geschöpfen; durch Herablassung des Schöpfers selbst: können die

die Vertheidiger dieser Meynung antworten. Laßt es seyn, können sie sagen, daß dieser Umgang, diese Herablassung selbst ein Wunder war: das, was durch dieses Wunder bewirket wurde, war doch kein Wunder, und es gieng alles dabey so natürlich zu, als es bey Vocalmachung der Kinder noch zugeht. Dieses, wenn man billig seyn will, muß man gelten lassen. Die Sache ist nur, daß sodann die ganze Aufgabe von dem Ursprunge der Sprache, keiner reinen philosophischen Auflösung mehr fähig ist; indem der mittlere Fall sich lediglich durch historische Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philosoph kann nur höchstens eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit dazu beytragen: diese nehmlich. Zugegeben, daß die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwol auf die Erfindung

dung derselben, wie sich vermuthen läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele viele Jahrhunderte vergehen müssen: so war es ja wol der Güte des Schöpfers gemäßer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit durch die in den ältesten Geschichtschreibern aufbewahrte Tradition zuwächst; was für Winke oder Andeutungen hierüber sich in dem Buche finden, das in allem Verstande immer so schätzbar bleibet: dieses aufs Reine zu bringen, wäre auch immer eine sehr interessante Untersuchung. Nur ist es keine Untersuchung für den Philosophen, den nichts nöthigen kann, sich

sich darauf einzulassen. Sobald der Philosoph erwiesen hat, daß dem ersten Menschen die Sprache durch Wunder nicht mitgetheilet seyn kann; und er nunmehr zeiget, wie und wodurch sie auf die Erfindung derselben nicht wohl anders als fallen müssen, zugleich noch beyfügt, was die Anbauung und Ausbildung dieser Erfindung erleichtern und beschleunigen können: so hat er nicht allein alles gethan, was man von ihm erwarten darf, sondern hat auch hinlänglich den Folgerungen vorgebaut, für welche Einige die Hypothese des höhern Unterrichts gern brauchen möchten.

Auch der zweyte Aufsatz ist durch jene nehmliche Aufgabe veranlaßt worden. Er sollte den Weg bahnen, eine der vornehmsten Schwierigkeiten zu heben, die man gegen die natürliche Entstehung der

Sprache

Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse; allgemeine Begriffe aber nur die Frucht einer mühsamen Abstraction seyn sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sey: so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraction gar nicht bedarf. Denn, gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Theil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nehmlich, wo das Aehnliche sofort

in die Sinne fällt, das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen seyn, als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammen treffen, ist wol ganz natürlich. Ja früher; Baum ist sicherlich ältern Ursprungs, als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist, und gewiß weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und

Laster

Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen

sen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweytes, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kömmt itzt freylich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schrif-

ten (*), in den Zusätzen zu den Briefen über die Empfindungen, (S. 24.) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sey, als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele bloß als Zuschauerinn wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne, zu Folge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wol harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers: **woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden?** beantwortet ist: so ist sie auch dadurch gerechtfertiget. So nothwendig der Zusatz war: so scharfsinnig war

(*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesichte gekommen.

war die Frage. Auch ist es nur diese Frage, worauf er würde bestanden haben, wenn er, nach reifrer Ueberlegung, ohne Zweifel die vermeinten zwey Erfahrungen (S. 61.) zurückgenommen hätte.

Und so dürften auch wohl, in dem fünften Aufsatze, verschiedene einzelne Behauptungen richtiger zu bestimmen, verschiedene Erfahrungen genauer zu erwägen seyn. Z. E. ob es wahr ist, daß der Zorn zu den vermischten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zustandes, darein wir durch ihn versetzt worden, nie ohne Unlust erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieser Aufsatz noch immer sehr schätzbar. Der Unterschied des Objectiven und Subjectiven ist wichtig, und unser Verfasser ist wenigstens der erste, der es zu erklären ge-

ſucht hat, warum die vermiſchten Empfindungen ſo angenehm ſind, ſo anziehender ſind, als die einfachen angenehmen Empfindungen; welches nur immer bloß als unſtreitige Erfahrung angenommen worden. —

Man ſtößt ſich nicht an einige unförmliche Poſten, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müſſen ſtehen laſſen. Man ſchätzt ihn nach dem, was der Vollendung darinn am nächſten kommt.